ANTONIO GARCÍA-TREVIJANO

Teoría Pura de la República



«Sin antecedentes doctrinales y sin pensadores de referencia, la *Teoría Pura* ha tenido que observar y contrastar los hechos de evidencia y de experiencia, repetidos sistemáticamente en todos los Estados de partidos, para llegar a la conclusión de que las razones del fracaso moral, político y cultural de éstos son congénitas e institucionales. La causa es debida a dos hechos decisivos: ausencia de libertad política colectiva y falta de representación de la sociedad ante el Estado. La libertad política está secuestrada por los partidos estatales, únicos agentes y gestores del monopolio político de la representación (de sí mismos), comportada por el sistema proporcional de listas de partido». La democracia formal no es sinónimo de libertad. Antes bien, puede convertirse en una oligarquía tan poderosa, corrompida y asfixiante como pocas tiranías. Antonio García-Trevijano se ha distinguido siempre por su compromiso irrenunciable con la libertad política real y concreta. Para ello aboga por unas instituciones definidas y operantes, respaldadas por una Constitución tan clara, sencilla y expresa como sea posible, y por un llamamiento a la responsabilidad de la sociedad civil, consciente de que el ejercicio del poder es posible gracias a la cesión del mismo por su parte.



Antonio García-Trevijano

Teoría Pura de la República

ePub r1.0
turolero 21.04.15

Título original: *Teoría Pura de la República*
Antonio García-Trevijano, 2010

Editor digital: turolero
ePub base r1.2



Dedicatoria

Nada puede compensar tanto una vida entregada a la causa de la libertad política como saber que no ha sido ilusión mental ni aventura personal. Una joven generación de repúblicos, consciente de que en las partidocracias no hay libertad política, representación de la sociedad civil ni democracia formal, ha recogido en las tinieblas de lo público la tea encendida con chispas de pedernal y aires de libertad, para proseguir iluminando la solución del problema cognoscitivo de lo político y la política, mediante la identificación de la verdad política con la libertad colectiva.

Dedico esta *Teoría Pura de la República*, y la filosofía de su acción constituyente, a las personas dignas y valerosas que encuentren en las ideas, experiencias, sentimientos y acciones que la han edificado, las fuentes de energía moral e intelectual que necesita el moderno humanismo para encaminarse hacia la democracia. Especialmente, a los europeos que ponen y exponen la integridad de su ser en la causa de la libertad política, contra las partidocracias, participando en movimientos de ciudadanos lúcidos, decididos a implantar en su país la República Constitucional.

Pienso en la simpatía que puede comunicar esta obra a los más cercanos a ella. Publicistas de la veracidad, Oscar Martínez, Rafael Serrano, David Serquera, Carlos Angulo, Miguel Ángel López, Isidro Fuentes, Juan Sánchez, José Antonio Sanchidrián, Miguel Rodríguez de Peñaranda, Rodrigo Carbajo, Consuelo Galán, Mauricio Valdés, José M de la Red, Vicente Dessy; José Ramón Álvarez Layna; José Mª Aguilar; David López Sandoval, educador; Dalmacio Negro, tratadista del Estado; Gabriel Albiac, profesor de ética; Muñoz Ballesta, profesor de filosofía; Martin Miguel Rubio, profesor de latín y griego; Pedro González, jurista; Lorenzo Alonso, economista; Alejandro Pérez, investigador; Fernando, lírico teatral; Manuel

García Viñó, novelista; D’Anton y Jorge Batista, periodistas; Patricia Juares y Diana Piorno, poetisas; Armando Merino, compositor; Alejandro Garrido, editor de mi obra *Ateismo Estético, Arte del siglo* XX.

Vuestra apremiante impaciencia y el constante aliento de los miembros del MCRC impulsaron mi decisión de escribir esta obra en seis meses. Lo cual explicaría, de haberse producido, alguna imprecisión en las citas de memoria y alguna idea obscura por insuficiente desarrollo conceptual o por deseo de acortar el texto. Reitero mi deuda de gratitud a Miguel R de P, escritor de pensamiento original, fiel traductor de mi *Teoría Pura de la Democracia* a lengua inglesa, como también de esta nueva obra.

LIBRO PRIMERO

ACTUALIDAD DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Hace poco más de doscientos veinte años, una imaginativa generación de ilustrados franceses se embarcó en la inaudita odisea de hacer, con una teoría filosófica, una Revolución política más completa y comprensible que la monoteísta de Moisés. Pretendió dar un giro de noventa grados a la única relación de poder conocida hasta entonces por los hombres europeos. La revolución astronómica —sentido propio de la palabra revolución— de transformar la verticalidad del mando en horizontal obediencia. Cambiar la sociedad entre desiguales, con relaciones de poder sobre el inferior en todas las escalas sociales, por una sociedad de iguales sin más relaciones de poder que las establecidas en las leyes que ellos mismos se diesen. Quiso desnudar enteramente al individuo de todas sus herencias culturales y ataduras sociales, salvo las de propiedad, para descubrirlo de repente como formidable sujeto de razón y de voluntad, capaz de encontrar la felicidad para sí mismo y los demás, a través de leyes universales que expresaran, con su concurso particular, el bien común y la voluntad general para definirlo y procurarlo.

Las ideas y palabras que expresan hoy la vida del mundo político europeo provienen de aquella Revolución que cambió el significado de las cosas públicas que revolucionaba y el sentido de las voces que las designaban. El uso de esos vocablos durante más de doscientos años los ha llenado de significados distintos, a veces opuestos a los originales, que no permiten entender el lenguaje actual de la política. Esta es una de las razones por las que no hay ciencia política. Nada tiene, por ello, mayor actualidad que la necesidad de conocimiento de los problemas planteados y no resueltos por la Revolución francesa. Otra razón es la falta de

identificación y definición del objeto irreductible de la representación política, que no puede ser confundido con el objetivo o finalidad de la acción política.

Sin el descubrimiento del átomo y la célula no habría sido posible la construcción de las ciencias físicas o biológicas. Es evidente que si la política se encuadra dentro de las acciones humanas de carácter colectivo, el sujeto último y más pequeño de esa acción no puede ser el individuo, en tanto que persona aislada de las demás. La familia puede ser considerada como célula primigenia de la sociedad, pero no primera unidad social con la que se pueda construir el edificio político coronado por el Estado. Para buscar y encontrar esa partícula elemental en la *Res publica*, que es la materia prima de la República, tenemos que recorrer un camino de ida y vuelta desde el hecho revolucionario al hecho republicano. Sin dejarnos seducir o espantar por la palabra Revolución, que no designa algo definido en la historia de los historiadores, ni en la de la realidad francesa que la experimentó. La historiografía no es la historia, pero es el único material disponible para acercarnos al conocimiento del pasado cercano.

Pocos historiadores han investigado los hechos revolucionarios sin prejuicios ideológicos, y sin dar a lo pretérito el significado distópico que mejor se adecuaba a la ratificación de sus cosmovisiones del presente. Las ciencias antropológicas nos han acercado más al conocimiento de la prehistoria que la historiografía al de la historia. Cuanto más lejano sea el tiempo y el espacio de los acontecimientos relatados, mayor será la probabilidad de conocerlos por los residuos que nos han dejado. La historia menos fiable es la contemporánea, y la más falsa la del presente. La historia política que condiciona nuestras vidas es peor conocida que la del pasado yacente en los cementerios de la memoria y de las instituciones. Los hechos acaecidos en Grecia y Roma son más objetivamente conocidos que los sucesos revolucionarios de París y San Petersburgo.

El modo más agudo de percibir los fenómenos del poder político, haber participado activamente en ellos, no está al alcance de todos los historiadores. La mejor historiografía de la Revolución francesa está basada en el análisis e interpretación de los documentos que acreditan la veracidad de los hechos, y en las creencias de los que

los protagonizaron, o comentaron en folletos y prensa de opinión. Tomar a esa historiografía como única fuente de verdad para el conocimiento de la Revolución francesa, sería una ilusión tan deformadora de la realidad revolucionaria, como la de creer que las declaraciones de los actuales gobierno europeos, y las opiniones de los mejores periodistas, son materia científica para deducir de ella la verdad sobre las causas de la corrupción política europea y de la crisis financiera y económica que el Estado de partidos (partidocracia) ha provocado con su irresponsabilidad y ánimo de colusión con el oligopolio de las finanzas mundiales.

Lo que en la historia de las revoluciones no es erudición de hechos suele ser mala novela de aventuras. En realidad, como se argumentará después, no hubo verdadera Revolución francesa. Los genios literarios de las épocas de transición rápida a otras situaciones colectivas de mutación de los valores sociales, suelen ser mejores historiadores que los profesionales. Más que los hechos revolucionarios, les interesan los marcos sociales de donde salen y donde se inscriben. La novedad en el pensamiento derivado de los conceptos y vocabularios creados en la Revolución francesa exige estar precedida de una aproximación al conocimiento verídico del hecho revolucionario, en su fase constituyente y en la termidoriana. Eso permitirá reflexionar, a contracorriente de las ideas dominantes, para destruir las ficciones en que se apoyan los textos constitucionales del Estado de Partidos, y el idiotismo del lenguaje político de los herederos de la Revolución francesa, que utiliza palabras ideológicas sin sentido histórico, por no atenerse a la realidad ontológica del hecho revolucionario.

Newton (1686) había revolucionado la comprensión de los movimientos de la materia dividua, con el descubrimiento de la ley universal que los gobierna. Adam Smith (1776) acababa de revolucionar la comprensión de los movimientos de los individuos económicos, con el descubrimiento de la ley general que los regula en el mercado, mediante la sabiduría de una mano invisible. ¿Por qué no concebir una teoría que permitiera comprender los movimientos políticos con una ley universal que los gobierne? La nueva mecánica ya había logrado el consenso de la comunidad científica, por la evidencia de la fuerza de gravedad que equilibra el mundo físico. La nueva economía de la ilustración escocesa estaba

alcanzando rango de ciencia entre sus cultivadores, porque la ley universal de oferta y demanda parecía regular el equilibrio del mundo económico. ¿Por qué dudar de que un mismo consenso también pudiera tener vigencia entre seres racionales, tan pronto como acertaran a fundarlo en verdades evidentes por sí mismas, sobre los derechos naturales del hombre y en la ley de una razón universal que los ordenara y equilibrara en el mundo político?

La experiencia americana no era, para los ilustrados franceses, un ejemplo a seguir. Un pueblo colonial de pequeños propietarios y granjeros no podía calibrar el carácter racional de las fórmulas cuáqueras incorporadas a su Declaración de Independencia. No las usaron como axiomas de los que la Constitución sería su inevitable corolario. Las evidencias morales de sus fórmulas legitimaban la rebelión separatista de la Corona, pero no la constitución interna del poder político. El derrotero constitucional americano había equivocado su rumbo. Siguió la anticuada ruta de Montesquieu, balanceada por los aires liberales de Locke, en lugar de la moderna vía de Rousseau, impulsada por el viento apacible de la igualdad y no por el interés de la propiedad, que no era un derecho natural anterior al Estado y a la sociedad, como creía y defendía Locke, el filósofo del parlamento protestante que inspiró a los constitucionalistas americanos.

A pesar de la ardiente defensa que hizo el *grupo americano*, dirigido por Lafayette, la mayoría de la Asamblea francesa no estimó que el antecedente republicano y federal de EE. UU. era adecuado a un Reino nacional sobrecargado de complejidades feudales y sociales, ni para el propósito de hacer una Declaración de derechos ciudadanos de validez universal, centrada en la soberanía del poder legislativo en tanto que expresión de la voluntad general. Tampoco era imitable el modelo inglés idealizado por Montesquieu. La nueva teoría científica de la ley, la necesidad lógica de una deliberación común para extraer de ella la voluntad general, excluía toda posibilidad de dividir la potencia legislativa en dos cámaras. Además, el requisito de la igualdad de los individuos era incompatible con una segunda cámara para los privilegiados.

La *revolución gloriosa*, la reforma parlamentaria de la monarquía inglesa (1688), precedida de una decapitación regicida y de una república dictatorial, tuvo que ir acompañada de un cambio de

dinastía que nadie, salvo el duque de Orleáns, deseaba en Francia. El *grupo inglés*, dirigido por Mounier, Lally-Tollendal y Malouet, se debatió en la impotencia. Su recalcitrante insistencia fue aplastada, el 10 de septiembre de 1789, por 849 votos en contra, 122 abstenciones y 89 votos favorables.

Los representantes del estado llano estaban condenados a innovar los fines y medios revolucionarios, a realizar una revolución universal, sin ruptura de la legalidad, con el criterio político del tercer orden, el de los que no eran nada y aspiraban a serlo todo, impuesto a los otros dos órdenes. Habían de procurar el reconocimiento mutuo entre dos soberanías. La que bautizó de nacional la Asamblea de Versalles (17 de junio), única fuente de la ley, y la monárquica, limitada a ser su brazo ejecutor. En definitiva, una revolución dirigida por el propio rey Luis XVI, contra el que no se levantaban los franceses, y que pudiera ser modelo universal, imperativo moral y político para todos los pueblos del mundo. Esa quimera duró apenas dos años, desde la toma de la toma de la Bastilla, el 14 de julio del 89, hasta la huida del Rey a Varennes el 21 de junio de 1791.

La virtud moral de sus principios filosóficos, y la apariencia lógica de sus aplicaciones prácticas, pudieron dar a la mayoría *rusoniana*, dirigida intelectualmente por el abate Sieyès, la seguridad de vencer las resistencias de la Iglesia y la Nobleza, si se ponía de evidencia ante la opinión pública, que parecía emerger como tribunal constituyente de los nuevos tiempos, la mala fe de los que negaran su consentimiento. La verdad irrefutable de lo que debía ser tenía que transformar la sociedad entre desiguales, por consenso voluntario de la comunidad política, en una sociedad de iguales. La fraternidad, fundamento de la ética, volvería a unir la moral a la política, separadas teóricamente desde Maquiavelo. Los gobernados ya no acatarían más poder que el impersonal de su voluntad general. La nueva concepción de la ley, como expresión de esa voluntad transubjetiva, haría de la obediencia libre una autoobediencia. La política no sería ya un arte de la habilidad, sino un proceso técnico. El de extraer de cualquier comunidad, por un método científico ultimado por Sieyès, la voluntad general. Ese método requería la estricta observancia de las mismas fases del proceso mental que conduce a un individuo, aislado de toda presión

exterior y sin prejuicios heredados del jerárquico orden anterior, a tomar y ejecutar una decisión inteligente y favorable a sus intereses puramente humanos. Sólo que sustituyendo la reflexión individual por la deliberación en común. No había que dividir y separar poderes distintos, sino las distintas funciones de un solo poder. Proponer, deliberar, votar, aprobar y ejecutar la ley.

Las dos únicas funciones inseparables, para extraer de ellas una voluntad general que no fuera la simple suma de voluntades parciales o particulares, eran la deliberación y la votación. Para aquellos escrupulosos revolucionarios, la Constitución debía garantizar tanto el aislamiento social de los individuos, para no condicionar la libertad de su voluntad, como la estricta observancia de ese método de producción de leyes para la exacta expresión de la voluntad general. Hoy resulta paradójico que aquella forma de gobierno legislativo consistiera sustancialmente en el gobierno de la forma procesal de producción de la ley. La democracia era el método científico de extraer con pureza, limpiada de adherencias particulares, la voluntad general. El contenido de esa voluntad soberana era indiferente para aquel modo de entender el proceso creador de leyes. Lo decisivo era la deliberación. Hasta el punto de considerar erróneos los votos de la minoría que no se hubiera unido al consenso, por no haber sabido captar en el debate cual era la voluntad general, distinta de la mayoritaria o la unánime, que podían coincidir o no con ella. La distinción entre democracia formal y material, que entonces carecía de sentido, no aparecerá y sólamente como conato, hasta las leyes sobre el *maximum* del Comité de Salud Pública, promulgadas por necesidades sociales durante el Terror jacobino.

Pero la realidad política y social de la Monarquía de Luis XVI puso a los pretendientes a ser legisladores ante un gran escollo. El rey absoluto se negaba a ponerse al frente de esta excelsa y modesta revolución limitada a la esfera de lo legislativo. La Iglesia y la Nobleza, salvo excepciones en el bajo clero y la aristocracia ilustrada, la temían y la combatían. La razón universal del tercer estado, en su primera confrontación con la realidad, demostró que por sí sola no era suficiente para definir su objetivo y alcanzar su meta. El arte tradicional de la política, la maniobra, acudió en su ayuda. Los comunes se constituyen ellos solos en Asamblea nacional

el 17 de junio del 89. Todos eran conscientes de que estaban usurpando la soberanía, y de que carecían de mandato de sus electores para tomar la decisión constituyente de un nuevo poder que revolucionaba la tradición de los tres órdenes. Pero con una energía de la que nunca después darán prueba, retan y dan un ultimátum al Rey y a los otros dos órdenes, que no aceptan el nuevo criterio de votar por cabezas, para que se reúnan con los comunes en una sola Asamblea nacional.

Vencida la resistencia del rey, y reunida en una sola Asamblea toda la representación nacional el 27 de junio del 89, los comunes la convierten en constituyente (9-7-89), porque su deber era superior al mandato imperativo del cuerpo electoral. Sin conciencia de usurpación, dictarán la Declaración de los derechos que cada hombre puede hacer valer frente a todos, y la Constitución de los derechos que todos podrán hacer valer contra uno.

Para redactar este catecismo de los derechos del hombre, así llamado por Barnave, los diputados se alejan del pueblo como Moisés, y se retiran al reino de la metafísica para redactar la Tabla de los derechos ciudadanos. Tan imbuidos estaban de su doctrina que empiezan a practicarla antes de que entrara en vigor. Una y otra vez rechazan las ansiosas peticiones del pueblo parisino para que lo dotasen de armas defensivas, ante la marcha del ejército Real sobre la capital. Su argumentación es impecable. El poder legislativo, que todavía no tienen, no debe interferirse en los asuntos del poder ejecutivo. Si París es ocupado por el ejército extranjero del Rey, eso no es de la incumbencia de los legisladores universales de los Derechos del Hombre. Esta falta de sentido común acompañará siempre a los actores de los futuros acontecimientos.

Sólo descienden del Sinaí versallesco cuando el asustado Soberano visita por sorpresa a los asustados líderes de los Comunes (15 de julio del 89) y les invita a legitimar y santificar conjuntamente, con un *Te Deum*, los horribles crímenes de la Bastilla (14 de julio), cometidos por unos cuantos elementos marginados de la sociedad en las cunetas de la historia. La nobleza y el clero renuncian al feudalismo para capitalizar sus manos muertas (4 de agosto), cuando el vandalismo de unas masas campesinas dominadas por el gran miedo, ante rumores de

venganza de la aristocracia por los hechos criminales de la Bastilla, les hace suponer que sus privilegios peligraban.

Por fin, después de sesenta días y sesenta noches, deciden suspender la redacción (27 de agosto) de la Declaración de Derechos, que sólo llegará a completarse después de que una espontánea y nutrida columna de seis mil mujeres parisinas llegara a Versalles (5 de octubre), para arrancar al rey su consentimiento y obligarlo a trasladar su residencia desde el *Chateau* de Versalles a las Tullerías de París. Dicho brevemente, una usurpación del poder constituyente por parte de los Comunes y tres movimientos violentamente espontáneos del instinto popular, convirtieron un debate entre «mil doscientos metafísicos», como llamó Condorcet a los diputados, en una Declaración de Derechos espectacularmente revolucionaria, no tanto por su contenido, similar a la Declaración americana, como por el efecto conmovedor que produjo en todo el mundo europeo y, antes que en nadie, en el maravillado y estupefacto pueblo francés. Los diputados creyeron haber terminado, con esta Declaración, una Revolución que realmente no había comenzado. La religión, la filosofía y la ciencia, unidas como en tiempos de Moisés, reclamaron la fundación de un nuevo orden político en la tierra prometida de la ley vislumbrada para toda la humanidad por los derechos naturales del ser humano, no necesitados de ser compensados con una declaración de deberes.

La ley de la voluntad general, tan universal como la de la gravedad y la del mercado, tan exacta como un teorema matemático, conduciría a la felicidad política en la tierra de promisión de los Comunes, del mismo modo que las leyes de la naturaleza llevaban al conocimiento científico de la verdad. Para el optimista filósofo y matemático Condorcet, «una buena ley lo es para todos los hombres como una proposición es verdadera para todos».

El debate sobre los derechos del hombre se clausuró el día 26 de agosto con esta frase de Barère: «El principio de distinción y distribución de poderes es para la Constitución pública lo que la gravitación newtoniana al sistema del mundo». Más tarde, un día antes de 9 de Termidor, Robespierre dirá en la Convención que la francesa ha sido «la primera revolución fundada sobre la teoría de los derechos de la humanidad». La primera, no la última. Lenin y

Trotsky emprenderán en 1917 la también desventurada odisea de hacer una revolución política, universal y permanente, para demostrar la validez científica de la teoría del socialismo marxista, y acelerar el curso de la historia adelantando el ineluctable acceso al poder de la clase obrera.

Los crueles experimentos de la historia han rebatido o falseado las dos teorías universales de la revolución, cuyo rotundo fracaso se ha tenido que disimular con la eficacia del subproducto engendrado con ellas: oligocracia de la clase política, al Oeste, y dictadura de la clase burocrática, al Este. Hoy fundidas en el genérico Estado de Partidos.

Afortunadamente, las otras dos modestas revoluciones locales, empíricas y pragmáticas, continúan manteniendo la buena salud de los dos cuerpos políticos más avanzados de la civilización anglosajona. Únicas sociedades civiles que permanecieron inmunes al virus totalitario, y que producen el rechazo orgánico del virus oligárquico conllevado, en las listas de partido, con criterios representativos de la irrepresentación proporcional.

La Declaración de los Derechos ciudadanos no era una idea nueva. Utopistas y filósofos habían imaginado antes cosas parecidas. La Declaración Americana decía casi lo mismo, pero con otro sentido. En la francesa hubo algo radicalmente original en el modo, y espectacularmente revolucionario en el efecto. En el modo, la soberanía real se maridaba con la hegemonía intelectual —Telémaco y Emilio, Fenelon y Rousseau—, para pregonar que los seres humanos eran iguales en derechos, y preservar intangibles los derechos universales a la libertad política y a la resistencia a la opresión. En el efecto, la imaginación política de las masas, secularmente atrofiada, puso en las palabras nuevas las esperanzas que no estaban contenidas en el espectacular acontecimiento político de la Declaración, más filosófico que efectivamente revolucionario.

Poco importaban las circunstancias, nada edificantes, de la génesis de esa Declaración que, como Revolución anunciada, ponía el énfasis en el fin y no en el modo práctico de realizarlo. Lo decisivo no era su contenido, sabido en las conciencias, sino el atrevimiento de proclamarlo pública y solemnemente como descubrimiento repentino del lado oculto de la luna. Es decir, la

relación de poder contemplada, por primera vez en Europa, desde el punto de vista de los gobernados. Lo revolucionario era la nueva visión. La llamada a las conciencias. La onda expansiva de este descubrimiento conmovió de terror a todas las jerarquías y cancillerías de Europa, y de esperanzadas ilusiones populares que aún perduran latentes e inagotables en todos los pueblos del mundo.

Francia no anunciaba una simple revolución histórica, como la inglesa y la americana, donde la sociedad civil impregnaría con su sello liberal la igualdad de derechos ciudadanos, y en EE. UU., la de condiciones. La francesa era la revolución de la Historia. La súbita entrada del bondadoso estado de naturaleza en la sociedad civil, algo que habría disgustado a Rousseau, y también la salida del hombre de su minoría de edad.

Cualquiera que fuese el resultado francés, triunfase o fracasase en su propósito constituyente, el efecto revolucionario de aquella Declaración universal ya estaba no sólo conseguido, sino legitimado con el entusiasmo moral levantado en todos los espectadores del mundo. Hecho éste que para Kant fue constitutivo de la verdadera Revolución. Pero el fracaso total en su realización práctica no fue indiferente para la suerte política de las futuras generaciones del continente europeo, como no lo es tampoco para las actuales el conocimiento de las causas de aquella tragedia que malogró, en el teatro de los acontecimientos, las esperanzas de emancipación no tan sólo para el pueblo francés en particular, sino para todos los pueblos.

Lo que hoy reconocemos de aquel legado espiritual a la ilusión colectiva, lo que en verdad se ha cumplido de aquella promesa revolucionaria, lo que todavía está en vigor en toda Europa continental son sus reaccionarios desechos termidorianos y napoleónicos, cuidadosamente seleccionados por Benjamín Constant y los doctrinarios franceses como ética liberal. Con ese espejismo, la actual sindicatura estatal de los profesionales del poder ha reconstruido y mantenido la moderna oligarquía, el oligopolio del mercado político, en la forma partidocrática que sustituyó a la parlamentaria, después de la guerra mundial y de la muerte de los dictadores orgánicos. No hay, por eso, empresa intelectual de mayor interés que la de indagar la causa primordial del fracaso

constituyente de aquella Declaración de Derechos del hombre, tan efectivamente revolucionaria, como inoperante en las Constituciones europeas que dicen, o creen, inspirarse en ella.

¿Dónde estuvo el defecto capital? ¿En la abstracción metafísica de su contenido declarativo, imposibilitado de ser preceptivo a causa de su propia naturaleza anómica? ¿En el uso de materiales abstractos inadecuados para la concreta construcción política proyectada? ¿En la ignorancia política y tenebrosa violencia de las masas? ¿En haber seguido la estrategia reformista de Necker con la convocatoria de los Estados generales, en lugar de la que propuso Condorcet con la representación piramidal? ¿En la falta de talento político y de moralidad pública de los tenores constituyentes? ¿En la insidia de la Corte y de la reina María Antonieta, connivéntes con las potencias monárquicas europeas? ¿En el doble juego y traición final del propio monarca? ¿En la falta de madurez de los sectores sociales de la burguesía profesional? ¿En la nostalgia de los artesanos por su antiguo modo patronal y paternalista de estar integrados en el trabajo y en la sociedad doméstica? ¿En la juventud de los actores revolucionarios?

La primera crítica, la de la abstracción metafísica, partió curiosamente de los propios diputados de la Asamblea. El día 27 de agosto del 89, cuando todos esperaban continuar el debate sobre los puntos pendientes de la Declaración, Bouche señaló la contradicción entre «el orden del día y el orden de las necesidades», proponiendo «salir de la vasta región de las abstracciones del mundo intelectual», para volver al mundo real de la Constitución de los poderes del Estado. Lo paradójico fue que esos «mil doscientos metafísicos», que habían perdido sesenta días en la bizantina discusión de si primero debía ser la Declaración o la Constitución, aprobaran esa moción con unánime diligencia, lo que suponía confesar el error de estrategia hasta entonces cometido. Los conceptos metafísicos de soberanía nacional y voluntad general eran armas apropiadas para superar, o al menos equilibrar, la no menos metafísica idea de la encamación de la soberanía en la persona del Rey. También sirvieron para ocultar con velos filosóficos el golpe de mano de la usurpación del poder constituyente por los diputados del tercer estado.

La segunda objeción, haber empleado materiales inadecuados,

pues no se trataba de construir sobre un solar, como los americanos, sino de reformar un antiguo palacio, tampoco es pertinente. La influencia de la Declaración americana fue más aparente que real, más formal que sustancial. Las ideas de Versalles parecían literalmente las mismas que las de Virginia y Filadelfia. Pero su sentido, su empleo estratégico y su función política divergieron profundamente. Si los americanos utilizaron la elevación moral para vencer, los franceses usaron la elevación intelectual para convencer. Los primeros pronunciaron arengas para entrar, sin componendas, en un combate decisivo del que salir victoriosos. Los segundos se enredaron con retóricas discursivas, para salir comprometidos de un debate abstracto. Los colonos hicieron un llamamiento a la movilización popular. Los intelectuales «invocaron más altamente a la razón» para alejarse del pueblo. Los americanos sabían que la Constitución tenía que reflejar la modificación de la relación de fuerzas, una vez derrotada y expulsada la soberanía del monarca inglés. Los franceses creían que la realidad social y política sería reflejo natural de la Declaración, porque ésta era a su vez el reflejo de la razón universal. Aquellos fueron realistas. Estos, ilusos.

Los derechos naturales del hombre fueron para los americanos un medio de corregir los defectos de su primera Constitución. La segunda y las Enmiendas de 1791 introdujeron el mando y la responsabilidad personal del sistema presidencial, junto con la idea realista de que todo poder abusa si no está frenado por otro poder. En cambio, los derechos naturales fueron para los franceses la finalidad constitucional del poder legislativo, bajo la idea optimista de que, por principio y naturaleza, la sagrada Asamblea de la representación popular no podía abusar de su poder y solo emitiría leyes justas. El órgano, la Asamblea, era tan sagrado como su producto, la ley.

La más injusta objeción contrarrevolucionaria atribuye el fracaso revolucionario a la falta de madurez y de experiencia de la libertad, en un pueblo sometido durante varios siglos a una monarquía absoluta. Quien contesta es Kant. «Confieso no poder hacerme muy bien a esta expresión que usan los hombres sensatos: un cierto pueblo tratando de elaborar su libertad legal no está maduro para la libertad. Los siervos de la tierra no están maduros para la libertad, y tampoco los hombres están todavía maduros para la libertad de

conciencia. En una hipótesis de este género la libertad no se producirá jamás, porque no se puede madurar para la libertad si no se ha sido puesto previamente en libertad».

Sin tener en cuenta que desde las primeras elecciones revolucionarias ya se distinguió entre ciudadanos activos y pasivos, la misma hipótesis contrarrevolucionaria fue empleada luego contra el sufragio de los no propietarios, de los no contribuyentes y de las mujeres, así como contra la emancipación de los esclavos, contra la independencia de las colonias y, todavía hoy, contra la auténtica democracia formal y el sistema electoral de libres mayorías sin censo previo de elegibles en listas de partido.

Las Constituciones que imponen el sistema electoral de listas de partidos, elaboradas por una docena de personas, demuestran la desconfianza que la clase política tiene en el pueblo objeto, al que tanto halagan, antes y después de las elecciones, por la madurez demostrada en cada una de ellas. Los hechos históricos no ratifican esta interpretación reaccionaria del fracaso de la Revolución por una supuesta inmadurez del pueblo francés.

Antes de la huida de Luis XVI, las masas populares habían tenido más instinto de la libertad y más sentido político que la Asamblea. Sin la Bastilla, sin los amotinamientos campesinos del Gran Miedo y sin la marcha de las mujeres parisinas a Versalles, no es posible imaginar siquiera la abolición del feudalismo, que no estaba en el programa de la Asamblea, ni la aprobación por el Rey de la Declaración de Derechos. Lo verdaderamente odioso de los crímenes que acompañaron a estos espontáneos movimientos populares, lo profundamente inmaduro no estuvo en los delitos ocasionales, sino en su legitimación por el Rey y la Asamblea que los santificaron con un *Te Deum* en *Notre Dame*.

No puede ser históricamente probado que el fracaso de la Declaración de Derechos se debió a que la revolución fue puesta a la defensiva, dentro de la estrategia reformista de Necker dirigida desde el Estado, y a que no surgió de un movimiento consciente de sus fines desde la sociedad gobernada, como pudo haber ocurrido si hubiera prosperado la iniciativa de Condorcet, contrario a la convocatoria de los Estados Generales. Este filósofo y matemático propuso una pirámide de asambleas escalonadas de propietarios. Lo que sí está probado es que Luis XVI dio la primera estocada y la

última puntilla a la Constitución del 91.

Las dos últimas hipótesis, el defecto de condiciones subjetivas, se reducen en realidad a la falta de talento de los constituyentes. La simulación de Luis XVI estuvo fomentada por la táctica de la ficción de la Asamblea, empeñada en salvar la Monarquía creando, ante la opinión pública, la imagen de un Rey cuyo corazón deseaba regenerar su reino, pero cuya cabeza seguía los perversos consejos de la corte y la aristocracia. Como diseñador de esta imagen piadosa, Mirabeau alcanzó la apoteosis de su genialidad para el engaño.

El talento político se distingue por su capacidad para tomar y no perder la iniciativa en la dirección de los movimientos constituyentes de un nuevo orden. Basta tener un conocimiento somero de la primera etapa de la Revolución francesa, para saber que la Asamblea, salvo en los seis días siguientes al golpe de mano de Sieyès (17 de junio) para usurpar la soberanía nacional, jamás tuvo la iniciativa en el proceso que la transformó en Constituyente. Aunque sí tuvo el inteligente oportunismo de rentabilizar políticamente, junto con el Rey, las explosiones de violencia y las iniciativas criminales de unas turbas urbanas abandonadas a su suerte. Esto no quiere decir, en modo alguno, que la Asamblea no contase con unos hombres extraordinariamente dotados para la retórica. Pero lo que sí demostraron es que no lo estaban para dirigir una revolución política, ni para anticiparse y prevenir el comportamiento de las masas.

Entre tantas cabezas ilustradas, nadie tuvo instinto militar para calibrar en cada momento la situación de las fuerzas sociales en presencia. Barnave, el primer intelectual que pensó en términos de clases sociales, y que descubrió en la burguesía el factor social determinante de la situación revolucionaria, perdió sus posibilidades dirigentes cuando justificó demagógicamente los asesinatos del ministro Foulon y del intendente Bertier (22 de julio), que tanto impresionaron negativamente a Babeuf y al joven Saint Just. El inoportuno y torpe comentario de Barnave se expandió por toda Francia: «¿es que su sangre era tan pura?».

La Asamblea Constituyente fue víctima de la brillante y profunda inmoralidad sin fondo de Mirabeau, adorado, aplaudido y no seguido. De la enfermiza vanidad, pavor al pueblo, dogmatismo

intelectual y oportunismo personal del abate Sièyes, seguido y no aplaudido. De las intrigas y maniobras estériles del Duque de Orleáns, ni aplaudido ni seguido. Del formalismo jurídico del honrado Mounier, respetado y abandonado. Y de la manía de grandeza y mediocre inteligencia de Lafayette, admirado, querido y no escuchado.

La comparación entre los tenores políticos de la Asamblea y los talentos de la Revolución americana, Washington, Jefferson, Adams, Hamilton, Madison, induce a pensar en una causa social que explique el defecto de condiciones subjetivas para la acción política revolucionaria, tanto en la etapa reformista del Estado como en la fase convulsiva de la Revolución.

Los prohombres del 89 revelaron la misma clase de insensibilidad para percibir las relaciones sociales de fuerza, la misma dificultad de adaptación a la nueva situación, que la ostentosamente mostrada por la típica figura del indiano en su país de origen, en contraste con el dominio de las situaciones que caracterizó al criollo norteamericano.

Los autores de la Declaración francesa actuaron como el indiano que regresa a los suyos para entrar en sociedad con el estatuto adecuado a su reciente riqueza. Renegaron de la condición heredada. Emigraron a un estado de naturaleza donde todos los seres tenían iguales derechos a la libertad y a la propiedad. Volvieron a la civilización cargados con ese tesoro individual. Llegaron al punto de partida, pero revestidos de los atributos adquiridos en tan original excursión. Utilizaron su tesoro de valores para anudar nuevas relaciones civiles y construir un nuevo edificio familiar (Estado) que preservara la riqueza de sus nuevos derechos, y los introdujera en el codeo social con la alta sociedad tradicional. El triunfo de la rebelión criolla de la Declaración de Filadelfia pone de relieve la causa de los defectos subjetivos que motivaron el fracaso de la Revolución indiana de la Declaración de Versalles.

La educación ilustrada de los miembros de la Asamblea, su fe en la Razón como único factor revolucionario, los hizo impermeables a las relaciones sociales de fuerza. Confiaron en el acuerdo de los viejos poderes con la nueva riqueza moral del poder constituyente. El fracaso revolucionario de la Declaración expresó la imposibilidad de una Revolución por consenso.

En resumen, cuatro grandes revoluciones pretendieron cambiar el antiguo régimen por nuevas concepciones racionales del mando y la obediencia. El banco de pruebas de la historia ha emitido su veredicto. La americana ha conseguido su propósito inicial. La primera en el tiempo, la inglesa, lo ha logrado en gran parte. Pero las dos últimas se han saldado con un rotundo fracaso de sus ilusorias pretensiones. No se muda la naturaleza del poder cambiando de soberano y dejando intacta la soberanía. La Revolución francesa permutó al Rey absoluto por la Nación, es decir, por la oligarquía de la clase política que asumió la soberanía absoluta de su representación. La Revolución rusa trocó al Zar autócrata por el Partido Único, que asumió la soberanía autocrática del Estado totalitario.

En contraste con los países europeos que respiraron los efluvios de la Revolución francesa, los EE. UU. y Gran Bretaña han resistido durante dos siglos formidables embates de guerras civiles y mundiales, depresiones económicas, bárbaros nacionalismos, y hasta sus propios imperialismos, sin merma de las libertades individuales ni de la independencia de la sociedad ante el Estado. La profunda diferencia entre la autenticidad formal de la democracia norteamericana y la ficción representativa de los regímenes europeos, deriva del diverso modo en que una y otros enfocaron la solución del problema de la legitimación de la Autoridad estatal.

Para contar con la probabilidad de obediencia entre seres iguales, al otro lado del Atlántico se puso el énfasis en el libre consentimiento de los gobernados; a éste lado, en el carácter impersonal y metafísico de la soberanía nacional o popular. Allí se concretó el poder en personas singulares y responsables de sus actos políticos; aquí en facticios entes individuales o colectivos, políticamente irresponsables en tanto que soberanos. Allí se legitimó el ejercicio del poder por su actuación, aquí por su constitución. Cuanto más dividido, controlado y responsabilizado esté el poder en los Estados Unidos, mayor será la aquiescencia. Cuanto más unido y descontrolado sea el poder de los Estados europeos, más fácilmente obtendrá obediencia. Los individuos son voluntariamente ciudadanos en Norteamérica. En Europa, forzosamente. La situación ideal sería allí la autonomía de la

sociedad civil. Aquí, su absorción por el Estado. El voto electoral allí es un derecho o una facultad, aquí una obligación jurídica o un deber cívico.

Los fundadores de los Estados Unidos crearon la Autoridad política con tres legitimaciones que ningún otro pueblo ha podido igualar: Legitimación moral de la ruptura con la Corona británica mediante la Declaración de Independencia de 4 de Julio de 1776. Legitimación republicana de la Constitución federal de un poder personalizado y electivo, con la segunda Constitución, redactada por un comité presidido por Washington, tras el insólito hecho, que tanto impresionó a Tocqueville, según confiesa en la *Democracia en América*, de la autosuspensión del poder colegiado que estableció la primera Constitución. Legitimación democrática del ejercicio del poder, mediante las Enmiendas constitucionales de 1791, presentadas por Madison como «barreras contra el poder en todas las formas y en todos los comportamientos del gobierno».

Sin conquista previa de la libertad política, todos los derechos y libertades tendrán forzosamente la naturaleza de otorgados. Y todo lo otorgado, como todo lo que no tiene base propia de sustentación, puede ser revocado. La libertad constituye los derechos, no los derechos a la libertad.

Los rebeldes de ultramar encontraron su inspiración en la interpretación igualitaria de la Biblia de los sermones cuáqueros; en la interpretación liberal que hizo Locke de la *Bill of Rights* de 1689; en la balanza de poderes de Montesquieu; en el *Common Sense* de Paine, de donde Jefferson tomó la idea de sustituir el derecho a la propiedad por el de búsqueda de la felicidad. Pero el factor decisivo, y la diferencia con las otras tres revoluciones europeas, fue la circunstancia histórica de que el verdadero enemigo a batir era un poder parlamentario. Una vez vencido, no podía ser tomado como modelo a imitar. La naturaleza mezquina de interés, y degenerada de intelecto de este tipo de poder legislativo, se evidenció al rechazar el proyecto de Franklin, propuesto por su amigo Edmundo Burke, para que la Corona conservara las colonias a cambio de una misma libertad y una misma igualdad para todos los ciudadanos del imperio. Sólo 49 diputados, sobre más de 600, comprendieron que la lucha de la libertad contra la soberanía parlamentaria inglesa, tapadera de los monopolios coloniales, tenía

que cambiar de escenario y de naturaleza.

Cuando Franklin desembarcó del *Pennsylvania Packet*, ante una muchedumbre que coreaba «América para los americanos», había tenido lugar en Lexington la primera batalla de la guerra de la Independencia. El pueblo americano, para quien Washington buscaba dinero y un ejército, va a recibir el día 4 de Julio de 1776 el maravilloso regalo de un arma tan poderosa, hasta entonces desconocida, que en pocos días puso en pie de guerra a toda la nación. La vinculación de la idea de la patria a la libertad de los individuos causó el llamamiento a filas milicianas que, sin decirlo, hizo aquella histórica Declaración original.

Años más tarde, y en homenaje a su efectiva contribución a la victoria militar, se puso como Preámbulo de la Constitución. Un acto protocolario que los constitucionalistas europeos copiaron, creyendo que era una técnica constitucional para que, en un solo documento, las normas se derivaran como corolarios de un axioma preambular. El pueblo tiene el derecho de cambiar o de abolir toda forma de gobierno que devenga destructora de la única finalidad que lo fundamenta. Asegurar el disfrute de los derechos individuales, y en primer lugar la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. «Tal ha sido la paciencia de estas colonias en sus males y tal es hoy la necesidad que las fuerza a cambiar su antiguo sistema de gobierno». En el salón de
Carpenter's
Hall de Filadelfia, sin solemnidad ni espectáculo, los delegados de las Colonias Unidas estamparon sus firmas al pie del pergamino caligrafiado con el texto de Jefferson, apenas corregido por Adams, Franklin, Sherman y Livinston. «Nos comprometemos mutuamente a sostener esta Declaración con nuestra vida, nuestros bienes y nuestro honor». Jefferson verá en esta lealtad el secreto de la democracia.

La Declaración de Independencia desempeñó una doble función. Inicialmente, fundó el patriotismo nacional sobre evidencias morales de libertad y de igualdad de derechos, por encima del egoísmo de los Estados. Finalmente, preservó una esfera de derechos y libertades individuales fuera del alcance del propio poder representativo. Con el tiempo, aquel primitivo patriotismo moral ha degenerado en nacionalismo imperialista. Pero todavía

conserva lozanía la separación de lo civil y lo político, y sobre todo, la garantía constitucional contra el abuso de poder de las autoridades representativas.

En la Revolución francesa, el feudalismo no fue abolido por el capitalismo. La circulación de rumores falsos de que cuadrillas de bandoleros, deambulando por los caminos de la campiña francesa, se disponían a robar las cosechas y a despojar de sus enseres a los aldeanos, provocó durante los diez últimos días de julio del 89, siete oleadas independientes de pánico entre las masas campesinas. Se armaron defensivamente y, al no encontrar a enemigo imaginario, descargaron su furia contra los símbolos de los derechos feudales. En un momento de diálogo entre Estado y Sociedad para refundar la monarquía y un sistema fiscal favorable a los profesionales y los propietarios rurales, se levantaron masas campesinas y actuaron como en las *jacqueries* medievales. A estas oleadas de destrucción de los Registros inmobiliarios respondieron los más ricos y poderosos señores del reino con su renuncia al feudalismo. Este profundo misterio no inquietó demasiado a los historiadores de la Revolución Francesa del siglo XIX y el primer tercio del XX. Describieron aquella noche del 4 de agosto de 1789, como triunfo del modo de producción capitalista sobre el feudal.

Los grandes acontecimientos colectivos del pasado son generalmente explicados como actos personales impulsados por sentimientos individuales de nobleza (historia heroica); por las ideas generales de cada época (historia política), por las cristalizaciones de series cuantitativas de pequeños hechos acumulables (historia económico-social), por el desarrollo del espíritu objetivado de los pueblos (historia dialéctica) o por los intereses materiales de las clases sociales (historia determinista). Ninguno de estos métodos de investigación ha dado cuenta cabal de la realidad englobada en el recipiente que pretende contener la Revolución Francesa. Cada ideología encuentra en él lo más afín a ella.

Fuera de las revelaciones religiosas sobre la naturaleza caída del hombre y su redención por el perdón o la gracia, sólo algunos grandes genios, como Rousseau y Freud, se atrevieron a remontar el curso histórico del pecado hasta llegar al inocente hombre natural, o a la conciencia insoportable de la primera culpa parricida, de

donde surgiría el estado de sociedad o de civilización, mediante un pacto social o consenso unánime de renuncia libremente sublimada a la libertad natural. Pero utilizar estas dos poesías antropológicas, para dar razón de hechos contemporáneos, sería tan iluso como explicar la evolución biológica de las especies mediante herencia, en cada generación, de los caracteres adquiridos por la antecedente. Pese a ello, el psicoanálisis del inconsciente colectivo ha sido intentado, sin éxito, por algunos historiadores de la Revolución francesa. No es extraño que Furet y Richet tuvieran que retirar, en la reedición de *La Revolución Francesa,* los textos dedicados a esa insensata aventura intelectual.

El pecado francés no fue de regicidio. Tal vez tuvo carácter edípico el voto del Duque de Orleans. Pero la decisión de condenar y ejecutar a Luis XVI estuvo motivada en razones de estrategia, ante la amenaza de invasión militar contenida en el manifiesto del Duque de Brunswick. De buscar otras motivaciones en aquella dramática votación, tendría más fundamento enfocar la atención hacia el hecho, cuestión ni siquiera explorada, de que los regicidas fueron los mismos que seis meses antes, para no deponer al Rey cuando huyó hacia la frontera donde lo esperaba el ejército enemigo, inventaron la irresponsable ficción de que no estaba huido, sino raptado. Sólamente Robert, Condorcet, Paine y el Club de los Cordeliers tuvieron el coraje y la dignidad de decir la verdad al pueblo. Precisamente los mismos diputados que después votaron contra la condena a muerte de Luis XVI, y propusieron su destierro a Florida. Tan gravísima traición al pueblo, formalizada en un Decreto de la Asamblea Constituyente, fue el cemento que fraguó, por primera vez en la historia, el bloque de una clase política, como realidad social contraria e incompatible con el interés popular. La Revolución fue iniciada contra la traición de la Representación.

Como en seguida se verá, no fue la toma de la Bastilla, sino esta traición de los diputados a sus representados, lo que constituyó el hecho original que, por su estricta naturaleza política, puede ser considerado determinante de la transformación del espíritu de Reforma, que imperaba desde la Convocatoria de los Estados Generales, en espíritu revolucionario del pueblo parisino que, enteramente dominado por el espíritu de sospecha, nunca más daría su confianza a la representación política.

La Revolución francesa tenía, sin duda, causas lejanas y profundas, pero la forma particular que revistió a partir de la Gran Mentira, los asaltos violentos de las masas de los suburbios y secciones urbanas de París a la sede de la Asamblea y la Convención, siempre estuvieron impulsados por la sospecha de traición. La historia de los acontecimientos fue una monótona repetición de la desconfianza de los gobernados en todas las materias tratadas por gobiernos de facción, desde el pan a la guerra.

Si la diputación no hubiese engañado entonces al pueblo, la fundación de la República, el cambio de dinastía o la instalación de una Regencia no hubieran exigido la eliminación física del rey y la reina. Bajo una monarquía absoluta, la diputación política sólo podía tener existencia virtual, en tanto que emisora de opiniones y no de voluntades. Sólo podía constituir, en el mejor de los casos, opinión pública. Por eso, la revolución francesa pudo realizarse en los espíritus antes de fracasar en los hechos.

Sin las revueltas ciudadanas, los motines campesinos y la marcha de las mujeres, fenómenos ajenos a la revolución operada en las mentalidades de las capas ilustradas, se habría podido tal vez reformar la monarquía absoluta, transformándola en relativa o limitada por la opinión. Pero la cuestión del poder, tema único de las revoluciones políticas, no es materia de opinión sino de voluntad. La clase intelectual se transformó por ello en clase política, en el preciso momento en que dejó de ser opinante y se convirtió en decididora. En su primer acto de voluntad perdió la inocencia. Cayó en la culpa original de querer ser como el soberano, saborear la fruta prohibida, ser legisladora. Pues la ley es una simple opinión a la que una voluntad de poder externa comunica fuerza coactiva.

Bajo la soberanía de Luis XVI el estado de la opinión francesa había sido recogido en una gigantesca encuesta social, la mayor que jamás haya sido realizada, como lista de agravios o quejas, para que la voluntad absoluta del soberano, oyéndola en los Estados Generales, suprimiera los privilegios de la nobleza, admitiera en los cargos públicos a las clases burguesas, eliminara las servidumbres personales al feudo, mitigara la miseria y atendiera al interés de la nación en las leyes fiscales.

Cuando el 8 de agosto de 1788 se publica la fecha de reunión de

los Estados Generales en Versalles, para el 1 de mayo de 1789, ya se había celebrado la Asamblea de los tres órdenes, con los delegados de los Ayuntamientos del *Dauphiné* (21 de julio), en el castillo de Vizille, que había sido cuidadosamente preparada por los abogados de Grenoble, Mounier y Barnave. Además de reclamar el restablecimiento de los Estados Provinciales y la inmediata convocatoria de los Generales, lo acordado en aquella reunión, la igualdad del número de miembros del tercer estado con la suma de los miembros del clero y la nobleza, rebasaba los límites de lo que el equilibrio de la Monarquía absoluta podía tolerar. La unidad de la reacción en las más altas esferas del Estado y en el círculo íntimo de la propia realeza, no tardó en manifestarse de forma pública.

El Parlamento de París y la asamblea de notables reunida por Necker el 6 de noviembre de 1788, decidieron que los Estados Generales serían compuestos en la forma observada en 1614, sin doblar los diputados del tercer orden, y no votando por cabeza sino por órdenes. Pero la presión de la facción llamada patriota o nacional (sociedad de los Treinta, club de *Valois*, Condorcet, Brissot, duque de Orleans, La Fayette, Mirabeau, Sieyès, Talleyrand), obligó a Necker y al Parlamento de París a consentir la duplicación de los votos del tercer estado.

El día 12 de diciembre de 1788, el Conde de Artois, el Príncipe de Condé, el Duque de Borbón, el Duque de Enghien y el Príncipe de Conti, dirigieron a Luis XVI un mensaje sobre el peligroso estado inestable de la situación política, causado por la aparición de un nuevo fenómeno revolucionario: la opinión.

«Sire, el Estado está en peligro. Una revolución se prepara en los principios de gobierno. Está conducida por la fermentación de los espíritus. Instituciones reputadas sagradas, por las que esta monarquía ha progresado durante tantos siglos, son convertidas en cuestiones problemáticas o, incluso, denunciadas como injusticias».

«Todo autor se erige en legislador. Quienquiera que lance una proposición intrépida, quienquiera que proponga cambiar las leyes está seguro de tener lectores y sectarios».

«Tal es el desdichado progreso de esta efervescencia, que las opiniones que habrían parecido hace poco tiempo las más reprensibles, hoy parecen razonables y justas. Y lo que indigna hoy a las gentes de bien pasará tal vez por ser regular y legítimo en

algún tiempo. ¿Quién podrá decir donde se detendrá la temeridad de las opiniones?».

Desde la Asamblea Nacional hasta la huida del Rey

Los historiadores sitúan en el 17 de junio de 1789 el primer acto de voluntad revolucionaria de los representantes del tercer estado. Acto que en realidad representó el comienzo y el contenido de toda la revolución. Ese día tomaron la decisión de dejar de opinar y comenzar a decidir. Eran hombres inteligentes y cultivados. Sabían lo que hacían. Pese a estar solos ante la soberanía absoluta del Rey, los poderes del ejército y de la propiedad feudal de la tierra, fueron en verdad decididos. Incluso lo que ellos tenían, la hegemonía de la opinión, chocaba frontalmente, en ese campo donde se forman las conciencias, con el formidable aparato intelectual de una Iglesia secularmente propagadora del origen divino del poder. Sin embargo, tomando la iniciativa, cambiaron el nombre de Reunión de los Comunes por el de Asamblea Nacional, y declararon ilegales todos los impuestos del reino, autorizando provisionalmente el pago de los mismos mientras la Asamblea no se separara. Jamás la historia había conocido un acto de semejante osadía en una clase intelectual.

Estas dos decisiones implicaban el cumplimiento de una revolución contra el sistema secular de la soberanía, pues presuponían actos de voluntad revolucionaria, como los de constituirse en Asamblea Nacional, sin representantes de la Iglesia y la Nobleza; hacerse titulares de la representación nacional; dividir la soberanía, hasta entonces única e indivisible, en potencia ejecutiva y potencia legislativa; reconocer en el Monarca la soberanía ejecutiva y en la Nación la legislativa; hacer una e indivisible la soberanía legislativa; atribuirse la expresión en exclusiva de la voz y voluntad del pueblo; convertir en leyes sus opiniones; declarar ilegales todos los impuestos; y dotarse de una

guardia para su defensa.

El estado de necesidad en que se encontraron los Comunes ante la prevista negativa de los otros dos estamentos para constituirse en una sola Asamblea, justificaba la decisión de sobrepasar el mandato imperativo recibido de los electores, pero jamás la de no devolver el uso de la soberanía al cuerpo electoral, tan pronto como desapareciera la situación de necesidad. En un ambiente de «fermentación universal», como se decía entonces, la situación de Francia, a primeros de julio de 1789, estaba ya lejos del entusiasmo de consenso que abrió, dos meses antes, la reunión de los Estados Generales. La clara doblez del monarca y el natural egoísmo de la nobleza y del clero retardaron la reunión de los diputados en una sola Asamblea con la nobleza y el clero. El Estado absoluto se oponía a las reformas exigidas por una Nación convocada para expresarlas. Los diputados comunes, confiados en la fuerza de su razón teórica, retaron a los otros dos órdenes, constituyéndose ellos solos en Asamblea Nacional.

El guante de tan singular desafío tuvo que ser recogido por el propio rey, quien por primera y última vez habló clara y libremente. La sesión Real de 23 de junio marcó los límites de las reformas aceptables: libertad individual y de prensa, descentralización administrativa, aprobación por los Estados Generales de los impuestos y de la deuda pública, igualdad fiscal si la aceptasen los dos órdenes privilegiados.

El monarca absoluto declaró intangibles «los asuntos referentes a los derechos antiguos y constitucionales de los tres órdenes, la forma de dar constitución a los próximos Estados Generales, las propiedades feudales y señoriales, los derechos útiles y las prerrogativas honoríficas de los dos primeros órdenes». Es decir, no solo confirmó el privilegio de la casta aristocrática para el acceso al mando militar, sino que aumentó el poder de la jerarquía eclesiástica en todo lo referente a su jurisdicción religiosa y a sus privilegios fiscales. En consecuencia, declaró inconstitucionales las decisiones de la Asamblea Nacional y amenazó con disolver los Estados, y gobernar en autócrata, si no era obedecido. «Si me abandonáis en esta bella empresa sólo yo haré el bien de mis pueblos, sólo yo me consideraré su verdadero representante».

Esta inequívoca declaración de Luis XVI fue inmediatamente

entendida por los Comunes como Golpe Feudal del monarca contra la Reforma liberal del Estado absoluto. Para que nadie dudara de la firmeza del monarca, su declaración de intenciones estuvo acompañada, dentro del salón con la ausencia del ministro reformista Necker, y fuera del Castillo de Versalles, con la presencia de la fuerza militar del ejército extranjero al servicio del Rey. Los diputados comunes trataron en vano de disimular su derrota. «Estamos aquí por la fuerza del pueblo y sólo nos moverá la fuerza de las bayonetas» (Mirabeau). «Somos hoy lo que éramos ayer, deliberemos» (Sieyès). Deliberación sobre abstracciones, sin programar acciones.

El efecto producido en París por la reaccionaria ofensiva Real cristalizó en tres frentes defensivos. El burgués, organizado en el *Hotel de la Ville* (Ayuntamiento), se integró con los 407 electores de París a los Estados Generales. Este bloque tomó el relevo de los diputados derrotados en Versalles. El frente militar se formó en los cuarteles de París, donde los soldados permanecían retenidos desde el reto de la Asamblea Nacional de 27 de junio. El frente popular, sin más dirección que la de los agentes del Duque de Orleans, agitaba los ánimos y opiniones de la turbamulta callejera que acudía a las inmediaciones del Palais Royal, alimentándola de rumores tenebrosos. El gentío se encendía escuchando las arengas de jóvenes insuflados de pasión liberalizadora, entre las que destacaban las del joven periodista Camilo Desmoulins.

Nada más conocer el golpe feudal del monarca, los 407 electores de París quebrantaron la prohibición de reunirse. Los más radicales, Bonneville (traductor de Shakespeare) y el periodista Carra, consiguieron la aprobación de su agenda: organizar una guardia burguesa, constituir una verdadera Comuna municipal electiva y anual; dirigirse al rey pidiendo el alejamiento de las tropas y la libertad de la Asamblea.

Negando el ascenso de la oficialidad a los altos mandos del ejército, a quienes estaban llamados a ser los más grandes generales de la historia militar de Francia, el golpe de Luis XVI provocó la indisciplina en los cuarteles. Los guardias franceses rehusaron el servicio en varios regimientos, y centenares de soldados salieron de los cuarteles para acudir al Palais Royal. Aclamados y agasajados por la multitud, estos leales soldados prometían no obedecer

órdenes contrarias a las de la Asamblea Nacional, si los regimientos alemanes y suizos entraban en París. Esta intensa agitación urbana y la manipulación del duque de Orleans, que aspiraba a ser lugarteniente del Reino, empujaron al bajo clero y a la facción liberal de la nobleza a los brazos de los Comunes.

La inutilidad de mantener ya la separación de los tres estados indujo a Luis XVI a ordenar a la nobleza y a la jerarquía eclesiástica que se integraran también en la Asamblea Nacional. Fracasada su batalla política, el rey concentró su estrategia contrarrevolucionaria en el golpe militar, que había empezado a preparar el día 26 de junio, con la orden secreta a seis regimientos suizos y alemanes de marchar sobre París.

La mayoría de los historiadores considera el período transcurrido desde el 5 de mayo, en que se inauguraron los Estados Generales, hasta el 27 de junio, en que triunfó la tesis jurídica de los Comunes, como el primer paso de un movimiento revolucionario de la burguesía contra el feudalismo. Hoy ha perdido vigencia el mito de la Revolución en tanto que proceso o bloque histórico, como se enseñó en escuelas y universidades a partir de la III República francesa. Otros historiadores tratan a este primer período como una discontinuidad histórica con suficiente entramado para constituir una revolución autónoma, la de los abogados. Sea cual sea el concepto que se tenga de reforma o de revolución, antes del 27 de junio no se inició ninguna de ellas. Sólo existió una batalla política. La del ministerio Necker contra la nobleza y el clero. El aliado de los privilegiados en esta batalla fue la Corte. El de Necker, el tercer estado. El ministro obtuvo del rey que duplicara el número de diputados comunes a fin de igualarlos con la suma de los dos órdenes privilegiados. En la situación prevista, era fácil adivinar que el arbitraje decisorio correspondería a la facción liberal de la nobleza encabezada por el duque de Orleans.

Dada la declaración Real de igualar los votos por cabeza, y no por órdenes, lo sorprendente fue la negativa de la nobleza y el clero a reunirse con los comunes, y la mala fe de Luis XVI, desdiciéndose y apoyándolos luego en su pretensión de votar por órdenes separados.

Es extraño que un hombre tan experimentado como Necker no percibiera la causa que le haría fracasar. Varios años después se

dolía en sus Memorias de que, siendo el problema del déficit el que había convocado a los Estados Generales y habiendo encontrado él la solución, los Comunes lo recibieran con tanta frialdad en su solemne discurso de 5 de mayo. No comprendió que el tercer estado era aliado natural del banquero Necker en un proyecto de reformas liberales y de igualdad de derechos, pero no de un ministro del Estado absoluto que pudiera resolver el problema financiero sin necesidad de alterar el orden de las jerarquías sociales.

El déficit del Estado era el tesoro de la Nación, es decir, de la Revolución. Sin déficit, la reforma constitucional no era necesaria al Estado. Sin déficit, Luis XVI no necesitaba ya los Estados Generales, salvo para aprobar el plan técnico de su ministro. El cambio de opinión del rey, que grandes historiadores atribuyen a su carácter mudable o influenciable, revela más bien una mayor sagacidad para percibir lo que su ingenuo primer ministro no vio: si con manipulaciones técnicas el déficit quedó reducido a 56 millones y la necesidad de un préstamo a 80, ¿para qué afrontar el riesgo de una reforma institucional o constitucional?

El clima de libertad de expresión en la redacción de los *cahiers de doleances* (cuadernos de quejas) y en las elecciones a los Estados Generales, que había propiciado el propio monarca, hicieron imposible la solución tecnocrática de la crisis financiera. La fuerza política de los comunes, su probabilidad de alcanzar por consenso una reforma liberal de la Monarquía absoluta, estaba precisamente en la permanencia del déficit. El éxito técnico del banquero fue la causa indefectible del fracaso político del ministro. La solución financiera convirtió la polémica en un pretexto. Se consumió un tiempo precioso en discusiones jurídicas y filosóficas que la situación de miseria social y de esperanza política no podía permitirse, sin mudar el consenso inicial en frustración revolucionaria.

La discusión legalista sobre el voto por cabeza pasó a ser la primera consigna reformista, seguida con unanimidad sin necesidad de un líder que la impusiera. El consenso de los comunes en este tema era total. En el combate por el voto individual la buena fe y el derecho estaban con el estado llano. Pero la dirección no correspondió a los abogados (Mounier, Targuet, Barnave), sino al vizconde de Mirabeau y al abate Sieyès.

El gran momento tampoco fue el día del juramento solemne ni el de las frases brillantes del 23 de junio: «la nación asambleada no puede recibir órdenes» (Baylly); «estamos aquí por la voluntad del pueblo, no dejaremos nuestras plazas más que por la potencia de las bayonetas». Lo decisivo se produjo una semana antes (17 de junio), cuando Sieyès impuso una doctrina que usurpaba la soberanía no sólo al monarca, por eso le siguieron los comunes, sino a sus propios electores. De esto no fueron conscientes los diputados que se opusieron para no provocar al soberano real. La batalla política de palacio, perdida por Necker y la nobleza, fue ganada por la Reina y la jerarquía clerical. La batalla jurídica terminó en una pírrica victoria del tercer estado que acabó con sus posibilidades de liderazgo. Reunidos en una sola Asamblea con la nobleza y el clero, la relación de fuerzas daba el poder a la facción liberal de la nobleza. Los comunes padecieron el mismo espejismo que destruyó a Necker.

Lo que realmente sucedió en este período inicial fue: 1.º Un cambio de táctica en Luis XVI que dejó resentida a la nobleza. 2.º Una preparación militar de la reacción absolutista, que dejó encantada a la Corte. 3.º Una iniciativa para la defensa ciudadana de París, que dio la alternativa política al cuerpo de electores burgueses. 4.º Una reunión conjunta en Asamblea Nacional, que bloqueó a los Comunes y dio a la gran aristocracia la posibilidad de un desquite frondista que debilitara al trono en su provecho. 5.º Una maduración del frente burgués, liberal y municipal, que será desviado de su curso el día 14 de julio, por un desvarío de la entusiasta inocencia de la gente de la calle y por la impunidad de un crimen atrozmente legitimado por el Rey, la Iglesia y la representación diputada.

La incomprensión habitual del fenómeno del poder por los intelectuales, su fascinación ante quienes lo protagonizan, no pueden dejar de afectar a la visión de unos acontecimientos tan llenos de enigmas como los ocurridos en 1789, y de un personaje tan equívoco y complejo como el vizconde de Mirabeau. La Revolución Francesa fue luego lo oficial que se celebró en su bicentenario. Pero la toma de la Bastilla no tuvo significado histórico el día 14, ni Mirabeau fue arquetipo del hombre político, como pensaron Carlyle y Ortega y Gasset. A lo sumo, pudo ser el

más resplandeciente espécimen de los que se instalan en la revolución para hacer la contrarrevolución, o sea, en la izquierda, para hacer la política de la derecha. Cuando se trata de conocer la historia hay que dejar hablar al acontecimiento. Para captar a Mirabeau hay que observarlo en ese momento crucial en que tradición y revolución se reúnen en Asamblea Nacional. El 27 de junio simbolizaba el triunfo de los representantes del estado llano en su pretensión de votar por cabeza en una sola Asamblea. Realmente señala el momento de traición de los diputados a sus electores, a la causa política de la representación.

Es la historia permanente de las conjuras ocultas y los acuerdos visibles. El eufórico optimismo de la victoria jurídica será aprovechado por el doble juego de Mirabeau para embarcar conscientemente a la Asamblea Nacional en el golpe militar que Luis XVI se dispone a asestar al pueblo de París.

El plan contrarrevolucionario de la Corte dependía tanto de la actividad de los mandos del Ejército, en manos de la nobleza, como de la pasividad del pueblo de París, dinamizado por los 407 electores de la capital en nombre de los 50 000 electores de distrito. El plan requería el concurso de un talento traidor. Y este siempre se encuentra en la ambición más inmediata de dinero y gloria. Si los soldados parisinos, el electorado burgués y el pueblo llegaran a fraguar un frente común contra las tropas alemanas y suizas del Rey, el golpe militar degeneraría en una guerra civil que se transformaría en guerra nacional contra un ejército extranjero. Para la causa reformista del absolutismo era de importancia vital eludir o evitar ese riesgo catastrófico. Era necesario desmovilizar a la opinión parisina.

Para asegurar la ejecución del plan militar del Rey, el ministerio moderado y liberalizador de Necker sería sustituido por un gobierno duro y fiel, presidido por Breteuil, con Broglie en el ministerio de la guerra. Pero no antes de que todo estuviera a punto. No había que prevenir a la población y darle tiempo a organizar su defensa. El rey tenía que retener unos días a Necker, mientras el pueblo se mantuviera alarmado con los rumores de un complot de los aristócratas, y dominado por el pánico ante la noticia de la llegada de los regimientos extranjeros al mando de esa misma nobleza, que había boicoteado durante 50 días la reunión de los Estados

Generales. La Asamblea Nacional estaba paralizada y enmudecida. El rey ordenó a la nobleza y al clero que se reunieran en ella para impedir que los comunes se orientasen hacia la minoría liberal de la nobleza orleanista o frondista.

El hombre fuerte por su influencia en la Asamblea, comprometido inicialmente con el duque de Orleans, debería ser ganado para el Rey. No hizo falta. Lo estaba de antemano. El genio de Mirabeau mostró que podía servir a todas las causas al mismo tiempo y que todo en él era falso, incluso cuando decía la verdad, como dijo Zaratustra al mono de Zaratustra. Al instante mismo de completarse la Asamblea consiguió embaucarla con uno de los discursos más inteligentes y deshonestos, más brillantes y perversos, más hábiles e insidiosos, más confiantes y más traidores que un talento enrevesado pueda concebir. Convirtiéndose en relaciones públicas de Luis XVI, mientras éste prepara su golpe militar contra el pueblo de París, Mirabeau consigue una Declaración de la Asamblea Nacional destinada a confiar y desarmar a los tres frentes de resistencia que estaban organizando los parisinos, es decir, a desactivar toda la oposición al Rey.

Su discurso para apoyar esta Declaración fue un modelo táctico de astucia psicológica, falsedad moral y ficción política. Su importancia para conocer la mentalidad de la clase política, resalta con la atenta lectura de lo que dijo Mirabeau. Los diputados «juzgan sanamente los objetos y no son engañados por las apariencias. Donde los representantes de la nación no han visto más que un error de la autoridad (el golpe feudal de 23 de junio), el pueblo ha creído ver una decisión formal de atacar sus derechos y sus posesiones. ¿Han visto en las miradas mismas del rey, han sentido en el acento de su discurso cómo este acto de rigor y de violencia hacía sufrir a su corazón? ¿Han juzgado por sus propios ojos que él es él cuando quiere el bien, él mismo cuando invita a los representantes de su pueblo a fijar una manera de ser equitativamente gobernados, y que cede a impresiones ajenas cuando restringe la generosidad de su corazón, cuando retiene los movimientos de su justicia natural? Es un deber sagrado para los diputados invitar a sus electores a descansar enteramente sobre ellos el cuidado de sostener sus intereses… haciéndoles ver que, lejos de haber alguna razón de desesperar, jamás su confianza ha

estado mejor fundada. La tranquilidad de la Asamblea devendrá poco a poco la tranquilidad de Francia».

Mirabeau pide al pueblo toda su contribución al mantenimiento del orden y la autoridad para que, «cualesquiera que sean los acontecimientos, pueda justificarse ante sí mismo de que al menos ha permanecido en la moderación y la paz». El contenido de la declaración constituye un fulgurante ejemplo de aberración política. Los héroes de la libertad, los juramentados del 20 y del 23 de junio piden al pueblo que se convierta en promotor de la subordinación a las autoridades reales que marchan militarmente contra él, no en calidad de enemigos, sino como meros discrepantes de opinión. Conseguir una capitulación tan flagrante de la Asamblea no estaba al alcance de un hombre corriente. Necesitaba la argumentación disparatada y traidora de una elocuencia genial.

«¡Qué funestos son a la libertad quienes la creen sostener por sus inquietudes y sus revueltas! Se exageran mucho, señores, el número de nuestros enemigos quienes no piensan como nosotros están lejos de merecer por esto este título odioso. Conciudadanos que no buscan, como nosotros, más que el bien público, pero que lo buscan por otra ruta… todos estos hombres merecen consideración de nuestra parte. No hay que degenerar en querellas de amor propio, en guerra de facciones, diferencias de opinión. En su nombre y en el nuestro os recomendamos esta dulce moderación de que ya hemos recibido los frutos». Es decir, la Asamblea, arrastrada por la retórica psicológica del miedo, ataca a los defensores del pueblo de París y presenta a los señores feudales como meros disidentes de opinión, no como adversarios o enemigos de intereses y de clase.

La ilusión de Mirabeau de encontrar un nuevo consenso constitucional, haciendo del rey el jefe de la Revolución, se vino al suelo tan pronto como se había levantado. El día 30 de junio varios miles de ciudadanos liberaron de una prisión militar a once soldados que habían prometido no obedecer órdenes contrarias a las de la Asamblea, llevándolos en triunfo al Palais Royal. La solidaridad de los cuarteles de la Guardia francesa con el pueblo parisino se fraguó definitivamente. Al llegar esta noticia a Versalles, el rey ordenó que otros diez regimientos alemanes y suizos marchasen sobre París. La delegación de electores parisinos que acudió a la Asamblea para que interviniera a favor de los soldados

no consiguió ser recibida. Un motín en los cuarteles, una prisión militar asaltada, todo el pueblo de París movilizado en defensa de estos soldados era asunto menor, al lado del respeto legalista del abogado Mounier al principio de no intervención de la Asamblea en los asuntos del poder ejecutivo.

Ante la protesta de varios diputados, Mirabeau propuso otra vez pedir moderación al pueblo. Afortunadamente, el diputado más sincero y valiente de toda la Asamblea, el bretón Le Chapelier, impidió esta gravísima irresponsabilidad. «Sería peligroso testimoniar una insensibilidad cruel. ¿Cuál es el origen de las revueltas que estallan en París? Es la sesión Real. Es el golpe dado a los Estados Generales. Es esta especie de violación, esta usurpación de la autoridad ejecutiva sobre la legislación». Arrastrada por la emoción de la sinceridad, la Asamblea envió una delegación al rey en solicitud de clemencia. Concedida la gracia el 3 de julio, el rey se dirige a los diputados: «No dudo que esta Asamblea dará una igual importancia a todas las medidas que tomé para restablecer el orden en la capital. Si el espíritu de licencia y de insubordinación continúa creciendo se terminará quizá por desconocer el precio de los generosos trabajos a los que los representantes de la nación se van a consagrar».

Nadie dudaba en Versalles de la inminencia del golpe militar contra París ni de la trampa tendida a la Asamblea. Si se solidarizaba con el pueblo sería acusada de promover la agitación. Si se solidarizaba con el Rey perdería por completo la confianza de los electores y su credibilidad ante la opinión. Otra vez va a encontrar Mirabeau su talento excepcional para arrastrar a sus oyentes con otro discurso genial, que no logra esconder su disposición a legitimar al vencedor de París. «¿Es, pues, a nosotros a quienes hay que prender si el pueblo que nos ha observado, ha murmurado? Yo no he dudado jamás que la Nobleza se interpondrá entre nosotros y las bayonetas, no es a ella a quien temo; yo conozco a los consejeros pérfidos de estos atentados a la libertad pública, y juro sobre el honor y la patria que los denunciaré un día». Rivarol: «Mirabeau es capaz de todo por dinero, incluso de una buena acción» (*Rivaloriana*).

La Asamblea acuerda, con el voto favorable de toda la Nobleza, conjurar al rey a que «reenvíe a los soldados a los puestos de donde

vuestros consejeros los han sacado». La aristocracia, que tiene el monopolio del mando en el Ejército, retira su apoyo político al golpe de la Corte y del monarca contra el pueblo. La Alta Nobleza asoma ahí, otra vez, sus aspiraciones frondistas contra el Rey.

La respuesta del Monarca el 11 de julio, el mismo día que ordenó a Necker abandonar Francia, reveló que el golpe militar era cuestión de horas. «Es necesario que haga uso de los medios que están en mi potencia para restaurar y mantener el orden en la capital y los alrededores».

La destitución de Necker, conocida en París el domingo 12 de julio, será el fulminante de la insurrección. Nada tiene de extraño que el movimiento defensivo de las masas populares, sin dirección política de la Asamblea, desarrollase un espontaneísmo prerevolucionario, invadiera la Bastilla improvisadamente sin darle especial importancia, cometiera crímenes gratuitos y celebrara macabramente el descabezamiento sangriento de la autoridad. Lo grave, lo que la historia no debe ni puede justificar, fue lo sucedido al día siguiente, tanto en la Corte como en la Asamblea.

La creación de mitos no es atributo exclusivo de los pueblos primitivos. La condición social del hombre siempre ha mantenido dividida a la humanidad en grupos separados que marcan sus diferencias con una fuerte cohesión interior. Los mecanismos biológicos que posibilitan y condicionan el recuerdo hacen de la memoria grupal una máquina prodigiosa de fabricar consenso por medio de mitos unificadores. El mayor conocimiento racional en las sociedades modernas no ha eliminado la necesidad del mito, pero sí ha cambiado la función que desempeñaba en el proceso de constitución y mantenimiento de las formaciones sociales.

El origen legendario del mito primitivo permitía que, sin mediaciones voluntarias, produjera directamente el consenso social. Pero el mito moderno, para alcanzar ese mismo resultado, necesita la mediación consciente del consenso político. Si éste no altera significativamente la realidad histórica, el mito fundacional comunica una profunda estabilidad evolutiva al consenso social. Pero si el consenso político sustituye la realidad histórica por una fábula, una ficción que altera el significado de lo real, la sociedad se verá condenada a sufrir la violencia institucional y la propaganda ideológica para que el mito fabuloso pueda cumplir su función. El

mito de la Bastilla, puramente legendario, no fue fundador sino derivado del consenso político. Sin el consenso del Rey y los líderes de los comunes, unidos en un miedo recíproco, no se hablaría hoy de la Bastilla.

La Declaración de Independencia americana es una realidad histórica, ocurrida el 4 de julio de 1776, ennoblecida y embellecida por el recuerdo de un mítico consenso social de honestidad y valentía fundadoras de la nueva Nación y del patriotismo. La identidad sustancial entre la realidad y el mito ha permitido la adaptación del consenso originario a los grandes desafíos de la guerra de secesión y de la segregación racial.

En cambio, la toma de la Bastilla es el ejemplo más notable del tipo bastardo de mito moderno. La diferencia sustancial entre la realidad del día 14 de julio de 1789 y el mito fabuloso creado en los tres días siguientes, hizo imposible el desarrollo pacífico de la Revolución, causó su fracaso democrático y, en consecuencia, el de los Estados que hoy se legitiman, como todos los de Europa continental, en el ya bicentenario mito bastardo.

La realidad de lo sucedido en París el día 14 es bien conocida. Pero la historia no explica cómo nació la fábula de la toma de la Bastilla y de la Revolución el día 15, ni por qué tuvo que ser solemnemente consagrada en los días 16 y 17 de julio de 1789. Sin esta fábula, la jornada del 14 de julio habría pasado a la historia como lo que realmente fue. Nadie tuvo en ese día conciencia de que se estaba realizando, con el asalto a la Bastilla, algo trascendental. Ni siquiera era un objetivo táctico que pudiera interesar a la Corte o a la Asamblea. El día 14 sólo fue la simple continuación de una insurrección callejera comenzada el día anterior y alentada por el Duque de Orleans, que el cuerpo de electores, constituido en Comuna de París, trataba de impedir, controlar y sofocar.

Por razones de necesidad vital, los electores burgueses de París se autoconstituyen en Comuna municipal y asambleas de distrito. Designan un comité permanente. Forman una milicia burguesa. Piden a la Asamblea que apruebe esta iniciativa. Obtienen del preboste municipal Fresselles autorización para retirar los fusiles almacenados en los Inválidos. Organizan la marcha de 40 mil voluntarios, que retiran 32 mil fusiles sin resistencia de la guarnición. A las diez y media del día 14 de julio, una delegación

del Ayuntamiento pide al gobernador de la Bastilla que le entregue los cañones y pólvora. La delegación es invitada a desayunar. A la misma hora, la masa de milicianos que regresa de los Inválidos, al pasar por el Palais Royal, donde se reunía la multitud agitada por los agentes del duque de Orleans controlados por Choderlais de Laclos, es desviada hacia la Bastilla. El gobernador de la fortaleza, el marqués de Launay, retira los cañones a las 11 horas y media. Los agitadores propagan que se trata de una maniobra. Entre las 12 y 13 horas, Thuriot pide a Launay la integración de una guardia municipal en la guarnición de la fortaleza. Éste le dice que ordenará disparar si es atacada.

A las 13 horas y media, se produce una refriega entre la turba agitada por los agentes del Duque de Orleans y los que esperan la negociación de Thuriot. Desde la torre, los soldados suizos disparan. Con el grito de traición, comienzan los intentos de tomar la Bastilla. La delegación del abate Fauchet no consigue calmar los ánimos enardecidos. A las 15,30 horas, Maillard, Thuriot, Éthis de Ciorny y Hulin organizan el asalto. A las 16 horas, un disparo de cañón derriba la puerta central. Una desordenada multitud de artesanos, soldados y pequeños burgueses entra en el patio interior. La guarnición suiza dispara sobre la masa. Más de ochenta muertos y otros tantos heridos. Llega una columna de trescientos soldados de la guardia francesa, al mando del teniente Elie. En la torre se agitan pañuelos blancos. A las 17,30 horas la Bastilla capitula. Se liberan 7 prisioneros. La turba degüella y cuelga a 3 oficiales y 3 soldados suizos.

El gobernador Launay es conducido hacia el Ayuntamiento. A las 18 horas, al pasar por la plaza de Gréve, Launay fue degollado. Lo mismo que poco después Fresselles, el preboste de París. Sus cabezas ensartadas en picas fueron llevadas en triunfo hasta el centro habitual de la excentricidad revolucionaria en el Palais Royal. Durante la noche, el duque de La Rochefoucault despierta en Versalles a Luis XVI: «¿Es una revuelta? No, Sire, es una revolución».

La impresión que este día dejó en la conciencia ciudadana está

descrita por muchos testigos de solvencia intelectual y moral. Uno de ellos, de valor excepcional por lo que luego llegaría a ser como símbolo de la más alta encarnación del espíritu republicano y revolucionario. El joven Saint-Just describe horrorizado la escena que ha presenciado. «No sé que se haya visto jamás, salvo en los esclavos, llevar el pueblo la cabeza de los más odiosos personajes en la punta de lanzas, beber su sangre, arrancarle el corazón y comerlo… Yo lo he visto en París».

En la jornada del 14 de julio es fácil distinguir una acción principal y premeditada, la de los electores burgueses; una acción incidental e improvisada, la de los artesanos y soldados, y un crimen pasional, el de la calle traicionada y vengadora. La acción principal de la burguesía tenía como finalidad defenderse a sí misma, y al pueblo de París, contra el golpe militar que el rey anunció para mantener el orden público. Lo más inteligente era suprimir el pretexto, suprimir el desorden público provocado por la dejadez de la policía y por el celo de los aduaneros, que impedían o retrasaban el suministro de alimentos a la capital. El cuerpo de electores hizo todo lo posible para legitimarse con una autorización de la Asamblea Nacional. Pero este órgano representativo estaba paralizado desde que la nobleza y el clero se integraron en él.

Los revolucionarios de juramento se negaban a intervenir en las cuestiones del poder ejecutivo del monarca absoluto. Sólo al final del día 13 el valiente diputado bretón Le Chapelier, tan injustamente tratado por la historiografía marxista, pudo arrancar esta autorización a la Asamblea. La organización de la Comuna municipal y la constitución de un poder ejecutivo local por los electores chocaban frontalmente con la idea de sus diputados de limitar la revolución de la Asamblea Nacional a la sola conquista del poder legislativo.

El error incidental, el descabellado asalto a la Bastilla y el crimen pasional que siguió a la capitulación del gobernador, no podían definir como revolucionaria la jornada del 14 de julio. Antes y después ocurrieron hechos parecidos que nadie recuerda. El asalto y pillaje de la fábrica de papeles pintados Reveillon, el día 28 de abril produjo más víctimas que cualquiera de las jornadas revolucionarias posteriores. La fortaleza ya no era una prisión ordinaria, pero continuaba siendo el símbolo terrorífico del Antiguo

régimen y la monarquía absoluta. Marchar sobre la Bastilla era un acto reflejo de ira popular. A la comitiva autorizada se unieron los habituales desocupados que se reunían en el Palais Royal.

El día 22 de julio otra vez la masa vengadora decapita al ministro de finanzas Foulon y arranca el corazón a su yerno Bertier, intendente de París. Y otra vez un testigo de excepción, el joven Babeuf, elevado por el marxismo a una estatura política que nunca tuvo, expresa la ambivalencia de sus sentimientos inconformistas en una carta a su mujer. «He visto pasar esta cabeza de suegro y de yerno conducida detrás por más de mil hombres armados en medio de doscientos mil espectadores que los apostrofaban y se divertían con las tropas de escolta… ¡Cómo esta alegría me hacía mal! Estaba a la vez satisfecho y descontento. Recogen y recogerán lo que han sembrado, porque todo esto, mi pobre mujercita, tendrá continuaciones terribles, no estamos más que en el principio». Babeuf sabe que la insurrección no ha hecho más que principiar. El miedo del Rey y de la Asamblea pretendió, con la fábula consensuada de la toma de la Bastilla, darla por terminada. Inventaron, y santificaron en *Notre Dame*, una Revolución que no había existido, para conjurar la que podía venir.

La rebelión de los electores de París y la creación de una milicia burguesa no eran suficientes para modificar la relación de fuerzas. Había que alterar facticiamente esta relación. Exagerar el significado de las acciones incidentales y criminales del 14 de julio. Transformar la revuelta en Revolución. Hacer de la Bastilla el símbolo del absolutismo. Convertir el asalto a una prisión abandonada en la toma-de-la-Bastilla, el crimen en violencia revolucionaria, los asesinos en héroes.

El proceso fabulador lo inicia Luis XVI, quien escribe al rey de España Carlos IV, para hacer constar oficialmente a las monarquías europeas, que todos los actos realizados a partir del 15 de julio no son imputables a su libre voluntad y consentimiento. El Rey, dominado por el pánico y habituado al disimulo, se presentó ese día de improviso en la residencia particular de los primeros líderes de los Comunes, que ya se disponían a huir al extranjero o a esconderse en provincias, en busca de seguridad personal. Los dos miedos antagónicos se fundieron en el acuerdo instantáneo de retirar las tropas de París, presentarse el Rey en la Comuna y

celebrar un *Te Deum* en *Notre Dame* en acción de gracias. Tan pronto como Luis XVI les dijo «soy yo quien me confío a vosotros», el entusiasmo y el consenso de los héroes de la Asamblea fueron instantáneos. La revolución, consumada. El Rey, su jefe. El mito de la Bastilla, nacido.

La Asamblea ha de legitimar y asumir como propios el error y el horror del asalto a la Bastilla. Ese mismo día 15 envía una delegación de 88 diputados a felicitar a la Comuna de los electores, esos mismos electores a quienes antes no quería siquiera recibir. El presidente de la Asamblea, el científico Bailly, pasa a ser presidente de la Comuna de París, y el aristócrata Lafayette, comandante general de la milicia burguesa, denominada guardia nacional. El arzobispo de París, el consejero de la Reina que había inspirado la destitución de Necker y el golpe de fuerza del rey contra la Asamblea, celebra el solemne *Te Deum* en acción de gracias ¡por los hechos criminales del día 14! El abate Sieyès, que había inspirado la usurpación de la soberanía de los electores por la Asamblea Nacional, escribe en su Noticia que «así fue probada la voluntad cierta de la Nación sobre la naturaleza y extensión de los poderes conferidos a los diputados». La Asamblea legitima y glorifica el error y el crimen de la Bastilla, los hace suyos como representante de la nación, porque es la Nación, es decir, la Revolución, quien los ha cometido. Las cabezas del marqués de Launay y del preboste Fresselles probaban que la Nación había conferido a los diputados poderes constituyentes del Reino. La cocarda rojo y azul de París en Luis XVI prefigura el cambio de la Corona por la Nación, que pronto, consumará la guillotina. ¡La Revolución, institucionalizada!

Al día siguiente, 16 de julio, mientras parten para el exilio la mitad de la Corte, los hermanos del Rey, el ministerio Breuitel y el jefe del ejército, mariscal Broglie, Luis XVI y la Asamblea llaman con urgencia a Necker. El astrónomo Bailly y el general Lafayette toman posesión de sus nuevas funciones. El proceso fabulador del mito lo terminó también Luis XVI, visitando el día 17 a la Comuna insurreccional de París y diciendo: «yo apruebo el establecimiento de la guardia burguesa». Esa misma milicia que la Asamblea despreció y negó su legitimidad hasta el último segundo.

El mito de la Bastilla permitió a Luis XVI y a la Asamblea Nacional institucionalizar una Revolución con una Monarquía que

retenía el poder ejecutivo y el judicial, y compartía con la representación nacional el poder legislativo. Este simulacro de revolución por consenso, esta glorificación del crimen, este error político no podía dejar de producir errores y crímenes mayores en el futuro inmediato. La fábula de la Bastilla fundó la práctica y la teoría de las revoluciones y contrarrevoluciones europeas, sobre la falsa creencia de que el Estado es un aparato externo a la sociedad que se puede tomar, con violencia o sin ella, para dirigirlo contra la burguesía, contra la clase obrera o contra el pueblo.

Tomar el Palacio de Invierno, marchar sobre Roma, ocupar electoralmente el Reichstag, conquistar el poder político y utilizarlo desde el Estado para controlar la sociedad, han sido y son monstruosas aberraciones doctrinales que traen su causa de la mítica toma de la Bastilla, y han ocasionado las mayores tragedias de la humanidad. La santificación del crimen de las masas revolucionarias, sin dirección política, conduciría al Terror, a la violencia institucional que sepultaría tanto la Revolución de la razón nacional del Estado, como el principio democrático del Gobierno. La herencia de la Revolución francesa legó el mito de la Bastilla a la ficción del «como si», en la fundación de los Estados Totalitarios y en la fundamentación de los Estados de Partidos sin representación política. La propaganda ideológica del Estado y de la violencia institucional, acompañantes del consenso, ha sido tan intensa que ahora, a diferencia de lo que acontecía en el siglo XIX, el peligro no está ya en el sufragio universal de las masas sin ilustración, sino exactamente en su contrario.

El verdadero peligro está en los Partidos estatales que, en lugar de representarlas y dirigirlas, se han adueñado del Estado haciéndose ellos mismos masa social y materia de intereses. Con demagogia de masas, han suplido el descubrimiento revolucionario de la separación de poderes, con la integración permanente en el Estado de una sindicación de partidos de poder estatal. El alma y la mente masa gobiernan el Estado de Partidos.

El hecho verdaderamente revolucionario, el que sacudió los cimientos de la Monarquía absoluta, no fue la toma de la Bastilla, sino el que en la semana siguiente condujo a la abolición del feudalismo, cuando aún no se habían comenzado a debatir los principios y criterios de organización del poder estatal en una

Monarquía Constitucional, que se insinuaba en los hechos antes que en las conciencias. Masas campesinas dominadas por el pánico vuelven las armas preparadas para un enemigo imaginario contra su enemigo ancestral. Y sólo una azarosa mezcla de intuición, erudición y sólido trabajo, encontró la clave que desveló el misterio, la magia y el milagro de la abolición del feudalismo por los propios señores feudales.

En un pequeño libro, casi marginal en la obra de uno de los más grandes historiadores marxistas de la Revolución Francesa, Georges Lefebvre descubre la causa profunda de los acontecimientos que provocaron el Gran Miedo, a finales de julio del 89, en la propia mentalidad colectiva de las masas campesinas actuantes. Este libro, publicado en 1932 bajo el título de *La Grande Peur* de 1789, se ha convertido en un clásico que ningún historiador ha intentado siquiera refutar, a pesar de que la originalidad de su método de investigación tardó bastante tiempo en ser percibida, salvo por su colega en la Universidad de Estrasburgo, el famoso medievalista Marc Bloch. La crítica especializada lo consideró un buen trabajo, que se limitaba a extender a toda Francia la cartografía y la cronología sistemática del miedo campesino, durante los últimos días de julio de 1789, que treinta años antes había sido diseñado, para la región del Delfinado, por el historiador Pierre Conard.

La simple cartografía revelaba ya una clara originalidad en las conclusiones que, sin embargo, el propio autor ni siquiera percibió, porque eran incompatibles con la tesis marxista de su obra general. El prejuicio ideológico prevaleció sobre su propio juicio de historiador. Como pudo verse y comprobarse en el mapa espacial del gran miedo y en el mapa cronológico de circulación de las noticias desde París a las provincias, los siete epicentros de irradiación original del pánico, independientes entre sí, no pudieron estar provocados o influidos por agentes o rumores procedentes de París. Cuando la noticia de la Bastilla llegó a los límites fronterizos de Francia, las grandes corrientes de pánico campesino estaban acabadas. Quedaban descartadas las versiones fabricadas en Versalles y reproducidas por todos los historiadores. Sin embargo, George Lefebvre no sacó de su obra la evidente conclusión que se imponía, y que hoy corroboran los trabajos de otros historiadores. La cartografía del Gran Miedo, por sí sola, pulveriza la

interpretación marxista del propio Lefebvre, de que el modo de producción feudal fue abolido por el modo de producción capitalista, mediante un acto revolucionario de la burguesía convergente con el proletariado de París y el campesinado de provincias.

Este ejemplo de cómo las ideologías políticas de los historiadores deforman y acomodan la interpretación de los hechos reales del pasado a sus creencias e intereses culturales del presente, de cómo subordinan los hechos a las ideas, de cómo las veladuras del espíritu ocultan la realidad en la materia investigada, alcanza la categoría de paradigmático. La refutación total de la tesis marxista, sobre la abolición de la forma feudal de producción agraria llevada a cabo por la burguesía liberal, en alianza con el proletariado urbano y las glebas del campo, fue hecha pedazos por el marxismo del propio Lefebvre, sin ser consciente de ello.

En primer lugar, las violentas revueltas de las masas campesinas fueron totalmente autónomas respecto de Versalles y París. En segundo lugar, llegada la noticia del salvajismo campesino a los tres estados reunidos en Versalles, los diputados del tercer estado, sin excepción alguna, pidieron la inmediata represión del movimiento campesino por haber atentado al sacrosanto derecho de propiedad. Y en tercer lugar, fue la facción liberal de la gran nobleza, y en concreto el vizconde de Noailles y el Duque de Aiguillon, la que preparó, con total sorpresa de la Asamblea, la abolición de sus propios derechos feudales, como luego se detallará.

El original trabajo de Lefebvre destruía también, con su cartografía, las versiones liberales de que la violencia armada de los campesinos fue un complot aristocrático para obligar al rey a restaurar, con el ejército, el orden tradicional, como asimismo la versión contrarrevolucionaria de que esas masas habían sido manipuladas por los agentes del duque de Orleáns, con la intención de que el rey se apoyase en él para apaciguar las revueltas y controlar el movimiento revolucionario de París. Pero Lefebvre, para resolver el misterio que envolvió a los historiadores anteriores, tuvo que enfrentarse con otro misterio que surgió de su propia investigación. ¿Cómo una reacción defensiva de los campesinos contra un enemigo imaginario pudo transformarse en una acción ofensiva contra su antagonista tradicional? Para resolver este

segundo misterio Lefebvre recurrió con éxito a la sociología y a la psicología de las masas, articulando lo psicológico y lo sociológico en una originalísima historia de las creencias, sin necesidad de acudir a la patología de la alucinación colectiva. En la sociología de los fenómenos colectivos extraños a la lógica, que esbozó Durkheim en sus obras sobre el suicidio y las formas elementales de la vida religiosa, encontró Lefebvre la fundamentación teórica para construir una tipología de masas revolucionarias, basada además en el estudio histórico de las mentalidades prelógicas y colectivas, que estaba haciendo su amigo Lucien Febvre en su biografía de Lutero.

Los historiadores estudian las condiciones económicas, describen los acontecimientos y contabilizan los resultados. Pero G. Lefebvre advierte que entre estas causas y estos efectos «se intercala la constitución de la mentalidad colectiva: es ella quien establece el verdadero lazo causal, y se puede decir que sólo ella permite comprender el efecto, porque éste puede parecer a veces desproporcionado en relación a la causa, tal como la define frecuentemente el historiador. La historia social no puede limitarse a describir los aspectos externos de las clases antagonistas, es necesario que alcance el contenido mental de cada una de ellas, y así puede contribuir a explicar la historia política, y muy particularmente la acción de las concentraciones de masas revolucionarias».

Este método fue aplicado por Lefebvre en un brevísimo artículo, en el que de paso demostró los errores conceptuales de Gustave Le Bon sobre la psicología de las masas, para explicar varios acontecimientos revolucionarios. Una aglomeración de pacíficos Parisinos, que se pasean al sol en los alrededores del Palais Royal el domingo 12 de julio, cambia de repente su estado de espíritu al recibir la noticia de la destitución de Necker, transformando bruscamente el estado de aglomeración en estado de masa revolucionaria. El domingo 26 de julio, los campesinos de Igé que se encontraban naturalmente reunidos a la salida de la iglesia, se convierten en atropamiento asustado, al caer sobre ellos el rumor de la llegada en tropel de bandidos ladrones de cosechas. Superado el momento de terror, se transforma en una organización defensiva. No encontrando al enemigo imaginario, la multitud organizada para fines defensivos, sufre una brusca mutación en masa revolucionaria

que ataca a su antagonista tradicional. Una manifestación de mujeres, que protestan contra la escasez de pan, se transforma bruscamente, el día siguiente 5 de octubre, en columna revolucionaria que marcha contra el Castillo de Versalles.

El despertar súbito de la conciencia de grupo, provocado por un estímulo violento, comunica inmediatamente al agregado de individuos un carácter nuevo colectivo, que Lefebvre llamó estado de masa. Es sorprendente la extraordinaria similitud de estas mutaciones humanas con los fenómenos biológicos explicados por René Thom, en su teoría matemática de catástrofes. Un agregado de pacíficas langostas, llegado al punto de saturación del olor de sus feromonas, a causa de la superpoblación, cambia bruscamente su estado habitual y levanta el vuelo devastador en estado de plaga. Este maravilloso hallazgo intelectual de G. Lefebvre, en su modo de acercarse al conocimiento de las causas de los movimientos revolucionarios, a través del estado o mentalidad de masa, alentó a sus numerosos discípulos anglosajones, ajenos a la ideología marxista, a perseverar en este método hoy denominado Historia de las mentalidades.

Las noticias de la violencia campesina produjeron en Versalles una reacción inesperada de la Asamblea. En un primer momento, la unanimidad de los diputados fue tan espontánea como previsible. Deseo de reprimir ejemplarmente a los culpables, por haber atentado nada menos que a uno de los pilares básicos de la revolución del tercer estado, la sacrosanta propiedad. Los patrimonios feudales y señoriales también eran derechos de propiedad. Pero los diputados con más instinto político temieron que la represión campesina diera más poder a las tropas reales y una nueva facultad de arbitraje al Rey. Para encontrar otra solución más inteligente, el Club bretón, que solía concertarse antes de los debates en la Asamblea, se reunió en la noche del 3 de Agosto.

La única fuente fidedigna de lo que ocurrió es una carta del diputado Parisot, donde explica los motivos e intenciones de lo que se acordó con tanto sigilo para sorprender a la Asamblea: «Nosotros, alrededor de cien, hemos tenido una sesión durante casi toda la noche. Se ha resuelto emplear una especie de magia para destruir todos los privilegios de clases, de provincias, de ciudades y de corporaciones. Con esta intención hemos entrado en la sala a las

cinco horas. Sólo nuestro comité estaba en el secreto». El resultado sobrepasó lo esperado. Le Chapelier solo quería evitar la ruptura de la nobleza con el tercer estado. Pero la inteligencia de los intereses económicos en juego superó la táctica de las voluntades.

Al día siguiente, 4 de agosto, a las ocho horas de la tarde, la Asamblea comenzó a debatir la manera de defender los bienes y personas, hasta que el marqués de Noailles cambió el sentido del debate, con la propuesta de una ley que autorizara la compra de los derechos feudales, la abolición de las cargas señoriales sin indemnización, y de las demás servidumbres personales. Propuesta que concretó el duque de Aiguillon en la compra *a denier trente*, es decir, treinta veces más que los ingresos anuales recibidos por razón de los derechos feudales y las servidumbres señoriales.

Como era de suponer, tan extraordinaria operación financiera, tan hábil maniobra económica para convertir en capital circulante el patrimonio feudal inmovilizado, se presentó revestida con las galas de la más ardiente condena del feudalismo y de las costumbres góticas. Fue un espectáculo único hasta entonces en la historia. Lo que parecía un suicidio económico era en realidad una especulación financiera, lo que aparentaba ser un acto generoso de renuncia a privilegios y derechos históricos feudales era una gigantesca operación de compraventa, que alteraba la estructura del capital.

Ante la contemplación de la nueva riqueza fiduciaria que podía adquirir de golpe la Nobleza, a la vista de la igualación de la libertad de mercado inmobiliario para todas las clases de propiedad, estalló súbitamente entre aristócratas y burgueses una oleada de euforia contagiosa, una conmoción espiritual de entusiasmo colectivo y una puja de patriotismo en todos los miembros de la Asamblea. En la aristocracia, porque calculó en el acto lo que esa ley le beneficiaria; en los profesionales y burgueses, porque veían por fin la libertad de acceso a toda clase de propiedades. La nobleza hacía sacrificio a la Nación de sus privilegios seculares, de los símbolos y realidades de su inmenso poder sobre los campesinos. El entusiasmo alcanzó el delirio cuando, a las dos de la madrugada, Lally-Tollendal anunció la buena disposición de Luis XVI. Entonces ya no se trataba de los derechos feudales, sino de todos los privilegios de concesión real y los diezmos de la Iglesia.

Veinte días después de la Bastilla se desmorona, en una noche mágica, el mundo medieval sobre el que se había coronado la Monarquía absoluta. La historiografía marxista seguirá diciendo que por gracia y obra de la burguesía aliada con el proletariado, siendo así que esta revolución, más económica que política, llegó sin esperarlo nadie en virtud de una coyuntura, antes de que se hubiera concebido la posibilidad de revolución social, cuando todo el interés público estaba puesto en una Declaración de los derechos naturales y universales del hombre-ciudadano.

Las corporaciones laborales no entraron en el lote de la abolición. Pero, al día siguiente (5 de agosto), los diezmos de la Iglesia (entre un 20 y un 5 por ciento de las cosechas) fueron abolidos sin indemnización. Aunque el perjuicio eclesiástico era evidente, traducido a la economía real era un prodigioso regalo a los propietarios que habían descontado la capitalización del diezmo en el precio de compra de unas fincas que, sin diezmo, se revalorizaban en el acto. La Asamblea Nacional destruye enteramente el régimen feudal, al decretar también la abolición de la venalidad en los oficios, la gratuidad de la justicia y la gran innovación de que «todos los ciudadanos, sin distinción de nacimiento, podrán ser admitidos a todos los empleos y dignidades eclesiásticas, civiles y militares».

Pese a la ficción revolucionaria de la rendición de la Bastilla (14 de julio) y a la renuncia de la Gran Nobleza al feudalismo (4 de agosto), nada había cambiado de sustancial en la relación de fuerzas que sostenía el equilibrio de la monarquía absoluta. La Asamblea Nacional, a pesar de su nombre, «permanecía feudal, no era otra cosa que los antiguos Estados Generales» (Michelet), y tan pronto como dejaba de discutir abstracciones caía en la parálisis, cuando no en la impotencia o la reacción.

Luis XVI había expresado sin ambigüedad que no aprobaría la abolición de los derechos feudales, ni la Declaración de derechos del hombre, y que sólo estaría dispuesto a autorizar la Constitución a condición de reservarse el poder ejecutivo, el judicial y un derecho de veto absoluto sobre el poder legislativo. La mayoría de la Asamblea apoyaba este tipo de Constitución monárquica, salvo en lo absoluto del veto que solo lo quería relativo a determinadas cuestiones esenciales. Nada ilustra mejor la disparatada situación en

que los representantes habían colocado al movimiento popular, que la contradictoria conducta del turbulento Vizconde de Mirabeau cuando dijo, sin escandalizar a sus compañeros, que prefería vivir entre otomanos bajo un sultán con derecho de veto, que en Francia bajo un monarca sin veto, mientras hacía circular en las tribunas populares del Palais Royal el falso rumor de que había sufrido un atentado mortal perpetrado por los partidarios del veto.

El clima de desconfianza hacia la Asamblea de Versalles no estaba compensado, como sucedió en las jornadas de julio, por la confianza en los electores de distrito de París. La nueva asamblea de la Comuna de París, a la que accedieron por elección talentos como Condorcet, Lavoisier y Brissot, era incapaz de establecer coherencia administrativa y solidaridad con los ayuntamientos rurales para abastecer regularmente a la población de París. El papel impulsor desempeñado en julio por la comisión de electores fue asumido desde finales de agosto por las mujeres de los mercados centrales de la Halle, organizadas en corporación y convertidas en intérpretes y portavoces de todas las amas de casa pobre de París. Ellas difundieron la creencia popular, siempre proclive a la sospecha de lo inverosímil, de que la escasez de pan y harina terminaría tan pronto como se trajeran a París al rey panadero, a la reina panadera y al príncipe marmitón. La consigna sonó como poesía en los estómagos Parisinos, que ya no creían en sus representantes en Versalles. Que las mujeres de los mercados tuvieran esta ocurrencia no obligaba a que ellas mismas la ejecutaran. La indecisión de los hombres las determinaría a la acción.

La noticia de la despedida de Necker desencadenó el movimiento espontáneo de la burguesía urbana que, por encima del episodio sangriento cometida por una turba Parísina tras la rendición de la Bastilla, condujo a la creación de la milicia burguesa y de la Comuna en el Ayuntamiento de París. Pero la relación de poder en el Estado absoluto no había cambiado.

Fue otra noticia la que provocó el primer hecho que puede ser calificado de objetivamente revolucionario. La ofensa de la reina a la escarapela bicolor, en la cena de gala que ofreció a los oficiales del Regimiento de Flandes, fue la chispa que puso en pie de guerra a las mujeres, y en marcha el movimiento femenino que consiguió la inmediata aprobación por el rey de la abolición de los derechos

feudales y de la Declaración de derechos del hombre. Mujeres que realizaron la heroica proeza de arrastrar a París a la familia real para poner fin a la escasez de pan y, alterando de verdad el equilibrio político a favor de la causa popular, abrir un período de paz de dos años, que sería roto unilateralmente por la huida del rey a Varennes.

A pesar del notable trabajo realizado por la historiografía femenina, especialmente la anglosajona, para establecer la verdad histórica y, con ella, la importancia y dignidad de la participación de la mujer en los acontecimientos de la Revolución francesa, contra la denigración y falseamiento de que había sido objeto, falta aún por investigar cuestiones esenciales sobre la iniciativa y dirección de la primera gran manifestación pública del movimiento femenino, tan lleno de inteligencia política como de coherencia moral y determinación de actuar de la voluntad femenina.

La marcha en columna fue una innovación táctica de la mujer, respecto de la tradicional barricada masculina. La superioridad de la marcha ofensiva sobre la barricada defensiva fue descubierta por azar el 14 de julio, cuando la columna que regresaba desde los Inválidos a las barricadas se desvió hacia la Bastilla, a instigación principal de las mujeres del Palais Royal. La cultura de la barricada fue producto de la época en que el pueblo, para defender sus antiguos derechos, no podía concebir otra acción colectiva que la de resistir en su casa, en su calle, en su plaza. Pero cuando se trató de conquistar nuevos derechos, la barricada además de inútil, devino suicida. Al adversario le bastaba cortar el suministro de alimentos, como en la táctica militar de asedio, para aniquilar a los sitiados.

La conquista revolucionaria de nuevos derechos requería necesariamente el hallazgo por el pueblo de una táctica ofensiva adecuada. En un primer momento, la inercia del pensamiento y el recuerdo emotivo de las luchas frondistas impulsaron erróneamente a los parisinos a prepararse durante las jornadas que siguieron al 14 de julio para una resistencia de barricadas. En esta tradición la mujer ayuda al varón realizando, como en la vida cotidiana, las labores de intendencia. El maestro, el oficial y el aprendiz permanecen en casa mientras la mujer sale a buscar alimentos, leña, candelas, jabón, noticias del mercado, rumores de la calle y, cuando se trata de defender su casa, armas de fuego y pólvora.

En tiempos de crisis, los mercados se convierten en lugares donde circulan los rumores, fantasías, opiniones y propósitos colectivos de las masas femeninas. Fue natural que la decisión de marchar sobre la Asamblea Nacional, en manifestación por las calles de París y en columna por la ruta de Versalles, surgiera de las mujeres del mercado de la Halle, para resolver el abastecimiento de pan, obligando al rey a vivir en el Louvre.

Las mujeres deciden ir solas, sin hombres y contra los hombres. Estaban resentidas por su pasividad ante la situación que atormentaba a las familias. Incluso formaron una guardia de orden para impedir que los hombres se incorporasen. Los historiadores explican esta originalidad por la razón táctica de asegurar que la columna llegara a Versalles sin ser ametrallada. Absurda y superficial explicación que no tiene en cuenta las evidencias que la contradicen. Si ese hubiera sido el objetivo de las mujeres, no habrían elegido la táctica de marchar en columna militar con armas de fuego, ni habrían admitido en sus filas a unos centenares de hombres disfrazados de mujeres para ayudarlas en el transporte de carruajes y armas pesadas. Infantil treta que a nadie engaño, pero que ha servido a muchos historiadores de punto de apoyo para negar que la iniciativa de la marcha, ni su principal contingente, correspondiera a las mujeres.

Una versión completamente desmentida por los datos comprobados en la moderna historiografía, por la índole femenina de las reivindicaciones, por la explicita condena de las mujeres del mercado a la falta de determinación de los hombres y por el absoluto protagonismo de las mujeres en el desenlace de los acontecimientos que esa marcha produjo en Versalles.

Deciden ir como mujeres para poder actuar como mujeres. Para resolver femeninamente un problema práctico de intendencia y reparar ellas mismas la ofensa de una mujer, la reina, a sus héroes de la Bastilla. Habían perdido su confianza en la voluntad masculina de resolver la situación con algo más que palabras. Tenían que dar una lección ejemplar. Marcharán contra la Asamblea Nacional y si fuera necesaria contra el Castillo en Versalles. Obligarán al rey a que garantice el abastecimiento de pan y a que retire el veto. Y a los oficiales de la Reina, a que pisoteen la escarapela negra de la austriaca y se pongan la azul y roja de París.

El sello femenino de aquella histórica marcha de las mujeres Parisinas a Versalles imprimió carácter indeleble a la futura presencia de la mujer en acciones colectivas referentes a la libertad política y a la justicia distributiva. Ese brillante antecedente marcó de sentido progresista al futuro movimiento feminista, desde las sufraguistas hasta las conquistadoras de derechos sociales inherentes a la maternidad y al trabajo de menores.

A diferencia de las acciones colectivas de los hombres, ellas no reconocen ningún liderazgo. Piden al considerado popularmente héroe de la Bastilla, Maillard, que las acompañe para que sean presentadas formalmente en la Asamblea. Allí se expresa éste con rudeza. Las mujeres amenazan al presidente Mounier por defender el veto del rey. Pero lo aplauden cuando responde que lo hace por conciencia sin temor a perder la vida por ello. Aun había en ellas un profundo respeto a la honradez. Designan como portavoz de la comisión de doce mujeres que presentará al Rey sus exigencias, no peticiones, a la joven Louisse Chably, quien sale emocionada de la entrevista dando vivas al Rey, porque le ha prometido abastecer de pan a París. Las mujeres la obligan, bajo una lluvia de insultos y amenazas, a volver a entrar y no salir de la habitación Real sin la orden escrita y firmada por el propio Rey. Cuando todos pensaban que la crisis provocada por el levantamiento femenino había sido resuelta con la satisfacción de sus exigencias de suministrar pan a los Parisinos, retirar el veto a los acuerdos de la Asamblea, aprobar la Declaración de derechos y restituir el honor nacional de la escarapela de la Revolución, el alba sorprendió al Castillo con una invasión de las mujeres, que llegan hasta el mismo aposento de la Reina, para conseguir el último y más firme de sus propósitos. Devolver la familia Real al Palacio del Louvre en París, que lo había abandonado por los placeres de Versalles, más de cien años antes.

Espectáculo insólito, las mujeres arrastran a los Reyes al Louvre. El 6 de octubre entró en París toda la familia real, escoltada por una inmensa muchedumbre, seguida horas después por la Asamblea Nacional. Es el primer conato de Revolución. Ni antes ni después se produce un acontecimiento revolucionario de tal envergadura, hasta el regreso del Rey apresado en Varennes, cuando intentaba reunirse en la frontera con el ejército austriaco. Las mujeres confinaron la familia real en las Tullerías. Le retiraron la libertad de residir en

cualquier otro lugar. Lo que motivó la emigración de muchos diputados de la nobleza, y el retiro a sus provincias de distinguidos miembros de los Comunes, como Mounier.

Las mujeres estarán ya en todos los movimientos populares. Primero, contra las Tullerías para deponer al rey. Luego, contra la Asamblea para decapitar a la Gironda. Y después, contra la Convención de Robespierre, para obtener las primeras medidas de intervención económica del Estado, limitando el precio del pan, azúcar, café, velas y jabón, con la famosa ley del «máximo», contra la ideología fisiócrata del *laissez faire*, común a todas las facciones revolucionarias, incluso la jacobina y la hebertista. Indudables méritos históricos de la presión marchosa de las mujeres. Una táctica de marcha urbana contra la Convención que terminó en el reaccionario Directorio, cuando Bonaparte hacía méritos profesionales empleando la artillería en la célebre masacre de Vendimiario. Una vez Emperador, ordenó el diseño urbanístico del París moderno y ampuloso que hoy conocemos, con la finalidad contrarrevolucionaria de ofrecer espacios abiertos y grandes arterias urbanas que permitieran reprimir con facilidad las marchas de la movilización popular. A cañonazos de metralla.

La relación de fuerzas en la Asamblea se decantaba hacia los Comunes. La cuestión del veto Real seguía paralizada. Un año después, octubre de 1790, comenzaron los preparativos del Rey para salir de Francia, y volver a ella con una invasión militar de las potencias monárquicas, organizada por el Emperador de Austria, hermano de la Reina, como lo atestiguan el testimonio del marqués de Bouillé, encargado por el propio Luis XVI de la evasión, y la correspondencia secreta de María Antonieta.

Los rumores sobre la posible huida de Luis XVI motivaron el Decreto de 28 de marzo de 1791, en el que la Asamblea estableció que si el Rey salía del Reino se considerará equivalente a una abdicación. En el mes de abril, otra vez son las masas Parísinas plagadas de mujeres las que impiden la intentona del Rey de trasladar su residencia desde las Tullerías a Saint-Cloud. No obstante, la obstinación de la Reina consiguió que se organizara la huida del Rey, con toda su familia disfrazada de burguesa, como si fuera la de *monsieur Durand*, para el día 19 de junio de 1971.

Las circunstancias puramente fortuitas que permitieron prender

a Luis XVI cerca de Varennes, cuando pretendía reunirse con el ejército austriaco en la frontera, se unen a los también hechos fortuitos de la toma de la Bastilla, del vandalismo campesino en el Gran Miedo, que provocó la renuncia de la nobleza a sus derechos feudales, de la marcha de las mujeres a Versalles que metió en las Tullerías a la familia Real, para comprender que todo lo revolucionario, incluida la dramática escisión de los Jacobinos y la aprobación de la Declaración de Derechos y de la Constitución del 91, fue obra del azar o de la fortuna.

Cuando estaba todo planificado y decidido para la huida de la familia Real, con fecha de salida el 19 de junio a las 24 horas, María Antonieta decidió aplazarla al día siguiente. La caravana tampoco partió a las doce de la noche como estaba previsto, para sincronizar los cambios de postas (*reíais*) durante el trayecto, sino a los dos de la madrugada del día 21. Extraordinario motivo del retraso: la Reina no quiso ser acompañada de una de sus damas de compañía porque era una *démocrate enragée*.

Consecuencias del retraso: 1.º Los destacamentos elegidos por Bouillé para asegurar la ruta, estacionados en los *reíais* más tiempo del previsto, levantaron sospechas en las poblaciones. 2.º El comandante del primer destacamento, Choisel, ante tanto retraso, dispersó a su tropa, transmitió a la posta siguiente la orden de desmontar y cambió la ruta prevista para buscar en otra a la caravana fugitiva. 3.º El Rey encontró a su tropa en Clermont-en-Argonne, pero el municipio no había sido avisado, y dejó continuar a los viajeros, pero no a la escolta. 4.º La posta de Varennes fue colocada después y no antes del puente, lo que permitió a Drouet, identificado Luis XVI, dar la alerta, bloquear el paso por el puente, retener al Rey en casa del tendero Sauce y avisar a la Asamblea.

La noticia de la huida del Rey y de su detención en Varennes cayó como una bomba de racimo en la Asamblea. El miedo y la inseguridad general ahogaron las alegrías particulares, salvo en el republicano Robert, que se apresuró a reeditar su obra sobre el republicanismo adaptado a Francia, con el subtitulo *Ventajas de la huida de Luis XVI y necesidad de un nuevo Gobierno*. Sin el Rey, la diputación carecía de sentido político integrador de la Nación en el Estado monárquico, y de legitimidad constitucional. Todos esperaban con ansiedad el regreso de los delegados por la

Asamblea, Petion y Barnave, con la familia real para saber a qué atenerse. El cortejo dejaba atónitos a los pueblos por donde pasaba, con campesinos armados de todo menos de fusiles. La muchedumbre que llenó hasta los tejados de París recibió a los reyes del modo que más impresión produjo y al que Michelet llamó *excommunication du silence*.

El regreso a París de la comitiva fue novelesco. No se conocen las conversaciones entre el Rey y Petion, durante tanto tiempo sentados en la misma carroza, ni las de la Reina con Barnave en otra. Pero se pueden deducir por los sentimientos nuevos que los embargaron. María Antonieta comentó *Barnave est fort bien*. Petion deliró: «si por encantamiento todo el mundo hubiera desaparecido, Madame Elisabeth se habría dejado ir en mis brazos y abandonado al movimiento de la naturaleza».

La solución encontrada por la Asamblea a la gravísima situación de la Corona, creada por el azar de los acontecimientos, fue todavía más estrambótica que la desastrosa improvisación de la huida. Aunque sólo pudiera parecer verosímil a pueblos primitivos creyentes en la magia, la Asamblea decidió por Decreto que el Rey no había huido, sino que había sido raptado y bautizado con el apellido Durand. Y para hacerlo más verosímil, el propio Decreto añadió, al rapto involuntario por sus propios guardianes, la seducción por un ente fantasmagórico que convenció al Rey de la necesidad de huir de Francia. La contradicción entre rapto y seducción, la absoluta inverosimilitud del Decreto, sólo la explica algo muy superior a la lógica e incluso a la política. El pánico de las diputaciones ante la imaginación de lo que sucedería si decían al pueblo la verdad.

El historiador Edgar Quinet, digno de admiración por su inteligencia analítica y su independencia de criterio, consideró en «*La Revolution*» (1865) que esta mentira de la Asamblea Nacional al pueblo no era necesaria, y que si hubiera dicho toda la verdad, si hubiera revelado la responsabilidad directa del rey, la Revolución habría evitado muchas de sus dificultades y sufrimientos. Pero Jaurés, en su *Historia socialista de la Revolución* (1898), alabó esa mentira para que la Asamblea resolviera su problema de conciencia con la ficción de suponer, como Mirabeau, que la voluntad verdadera del Rey era favorable a la Revolución, pero la atacaba en

todos sus actos como si estuvieran inspirados por la perfidia de la Corte. El ficcionalismo del «como sí», para disimular una pura traición, presente ya en el discurso socialista de principios del siglo XX, no ha sido una creación del actual Estado de Partidos.

La Asamblea, a excepción de los *Cordeliers,* decidió dar por terminada la Revolución de la libertad, para que el pueblo no iniciara la de la igualdad atentando contra la sagrada propiedad. En defecto de Mirabeau, comprado por la Corona —pagó sus deudas y le abonaba seis mil libras mensuales—, surgió el talento de Barnave para hacer el discurso de la nueva felonía. No sería interesante continuar relatando los hechos sin preguntarse si los narrados hasta ahora respondían a una finalidad revolucionaria, o eran frutos del puro azar o de una fortuna que propiciaba la revolución.

Revolución del azar y la fortuna

Los hechos narrados hasta ahora tenían como factor común algo que los hacía incompatibles con una finalidad revolucionaria, y con la naturaleza homogénea de las series de acontecimientos impulsados por una misma causa motriz o un mismo propósito colectivo. La toma de la Bastilla dio lugar a un cambio notable en la relación de las fuerzas políticas, con la creación de la Comuna de París y la Guardia Nacional burguesa, pero ninguno de los elementos sociales en la Asamblea Nacional pensó que la espontánea violencia callejera pudiera tener categoría revolucionaria. La furia de campesinos asustados ocasionó un cambio en la relación de ciertas fuerzas económicas y sociales ligadas al feudalismo, pero nadie ideó la abolición de los derechos feudales como consecuencia de esa violencia. La marcha de las mujeres modificó sustancialmente la imagen social del Monarca absoluto, pero ni siquiera ellas imaginaron que el cambio forzado de residencia Real pudiera ser factor revolucionario. La huida del Rey y su detención, fruto de la fortuna, iniciaron realmente la Revolución.

Antes de esa huida, esos tres hechos fortuitos e inconexos fueron causados por tres pequeños colectivos diferentes, marginados de la acción política. Turbamulta urbana, conglomerado campesino, masa femenina, actuando sin concierto y con distinta finalidad. Fueran acciones azarosas sin causa final. Simples factores de la suerte modificaron las condiciones objetivas de un proceso legal de reformas en el Estado, del que estaban excluidos esos factores. Lo cual obliga a traer el azar y la fortuna a una reflexión sobre los hechos extrapolíticos que propiciaron la rebelión nacional, con el arresto del Rey, dos años después de la toma de la Bastilla.

Esto no quiere decir que los tres hechos azarosos tuvieran el mismo grado de improbabilidad, ni que carecieran de toda relación

entre ellos. La noticia de la marcha del ejército Real sobre París motivó la bastillada. Los rumores de venganza de la aristocracia feudal contra los campesinos, como reacción por los sucesos del 14 de julio, derivaron directamente de ellos, y la abolición del feudalismo también provino de la violencia campesina. Sin embargo, fueron hechos de fortuna o de suerte porque, no estando inscritos en la serie causal de los acontecimientos animados por la representación del tercer estado, coincidieron e incidieron en ellos por causas absolutamente independientes. La historiografía no tuvo en cuenta la importancia del azar y la fortuna en la fermentación revolucionaria. Olvidó las enseñanzas de Maquiavelo y de Montesquieu: «Si el azar de una batalla, o sea, una causa particular, arruina un Estado, había una causa general que lo debía hacer perecer por una sola batalla» (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, capítulo XVIII).

El deterninismo asoma como ley de la generalidad, mientras que el azar reclama sus dominios sobre la particularidad. La ley de los grandes números excluye la probabilidad del azar. En lo infinito o lo eterno, lo probable siempre sucede. La realidad política es tanto más azarosa cuanto más particular. No se trata de que los tres factores de fortuna mencionados oscilaran entre la causa eficiente y final de la Revolución, como pensaba Bergson del azar. Incidieron en la causa política del tercer estado sin estar relacionados previamente con ella.

Las series causales de hechos convergentes de sentido expresan la mentalidad de una concreta época histórica. Las series casuales independientes entre sí delatan la presencia del azar en la historia. Su desconocimiento impide que la comprensión del pasado humano sea tan completa como la de los fenómenos naturales. Lo mismo cabe decir, por ejemplo, de las historias románticas de la Revolución concebidas como destino histórico del pueblo francés hacia al descubrimiento de la libertad política, pues la idea de hado o destino supone determinismo y no libertad.

El azar es a la Naturaleza lo que la suerte a los asuntos humanos. La teoría de la evolución ha dado valor constitutivo al azar, y la teoría política no será rigurosa mientras no integre la suerte fortuita como factor operativo en el mantenimiento del principio de continuidad de la Sociedad en el Estado. Especialmente en las

épocas inestables de tránsito brusco, desde una forma secular de Estado a otra nueva que la contradiga o la distraiga de su inercia. Las Monarquías de derecho divino no creían en la suerte. Para Bossuet no hay azar en el gobierno de las cosas humanas, y la fortuna no es más que una palabra sin sentido. La ciencia excluye esta absurda creencia.

En el corto tiempo de la década francesa que aquí se analiza, el azar y la suerte impiden interpretar la época comprendida entre la convocatoria de los Estados Generales y la huida del Rey, como preámbulo o antesala de una revolución. Sin el hecho también fortuito del aprisionamiento de Luis XVI en Varennes, la relación de fuerzas militares, políticas y sociales era más propicia al triunfo de la reacción que al de la revolución. Que, para ser precisos, no se inició con la huida del Rey para reunirse en la frontera con las tropas extranjeras preparadas para la invasión de Francia, ni con la noticia de su detención, sino con la mentira de la Asamblea de que el Rey había sido secuestrado. La fortuna favoreció inicialmente la causa popular del tercer estado. Acontecimientos causales o fortuitos irán definiendo después, de modo contradictorio pero inequívoco, tanto la naturaleza voluntaria de los acontecimientos políticos que derrumbaron la Monarquía, como la del proceso reaccionario que, a través del Directorio termidoriano, entregó el Estado desfallecido al Consulado y al Imperio de Napoleón.

Este libro no relata la historia de la Revolución francesa. Sólo la de los acontecimientos significativos de donde proceden las ideas y palabras utilizadas, sin fundamento en el lenguaje político actual, para designar ficciones encubridoras de la naturaleza reaccionaria del Estado de Partidos, heredero del expediente estatal inaugurado en 1795 con el Directorio.

Más que los vencedores, la historia la escriben sus herederos. Y hay batallas pírricas que todos los combatientes pretenden haber ganado. La guerra continúa entonces de forma polémica entre ideólogos, historiadores y doctrinarios para designar al triunfador. A este género de victorias pertenece el mito de la Revolución Francesa. La polémica sobre el signo de hechos y acontecimientos sucedidos a más de doscientos años de nuestra iluminación histórica no ha terminado. Los historiadores son abogados de las banderas ideológicas del pasado que refuerzan sus ideologías presentes. Como

dijo, Croce, toda narración de la historia es contemporánea.

El estudio de las orientaciones ideológicas de la historiografía tiene tanto interés para el conocimiento de la evolución de las ideas políticas en Europa, como para el de la propia Revolución. Aparte de las sugestivas *Consideraciones sobre los principales sucesos de la Revolución francesa*, de Mme Stael, publicadas en 1818 después de su muerte, han sido las formidables parejas de historiadores franceses, en cada generación política del siglo XIX, las que nos hicieron ver de modo diferente el sentido de los acontecimientos revolucionarios y la personalidad de sus principales actores. Antes de la visión radical (Aulard) o socialista (Jaurés, Mathiez, Lefebvre, Sobul), las concepciones liberales de la Revolución (Thiers-Mignet, Lamartine-Michelet, Tocqueville-Quinet) ya habían hecho del estudio de la Revolución francesa la primera asignatura de la cultura política. Salvo Adolfo Thiers, que falseó deliberadamente hechos y palabras de los protagonistas, todos los demás acreditaron ser historiadores veraces, pero demasiado imaginativos en la interpretación de los hechos. Incluso el místico enamorado de la Revolución, Michelet, que la hizo suya, jamás se apartó de la verdad en su crónica de los acontecimientos diarios.

Le pasa a la Revolución Francesa lo que al derecho romano. Todo el mundo ha leído algo sobre el tema, y cree que la primera fundó el Estado liberal, es decir, el derecho público, y que el segundo fue la fuente de la actual legislación civil, es decir, del derecho privado. Pero ningún historiador o jurista, ninguna persona culta puede permitirse la grosera referencia a estas causas históricas de la modernidad como si consistieran en dos criaturas que nacieron adultas, y a las que podamos acudir, en busca de ayuda aclaratoria del presente, consultando su bloque revolucionario o sus códigos legislativos históricos.

Para conocer la influencia del derecho romano en nuestras instituciones, lo primero que aprendemos, no sin cierta sorpresa, es que el derecho romano no existió como tal. El quiritario y el justinianeo son incompatibles. En 700 años estuvieron vigentes varios derechos romanos. Para utilizarlos hemos de conocer sus apellidos de identificación paterna, según la autoridad que los creó, y por su acta de nacimiento, según el régimen político que los legitimó. Ante la Revolución Francesa nos encontramos en situación

parecida. No podemos hablar con propiedad de la Revolución Francesa calificándola, por ejemplo, de liberal, como podemos hacer con la soviética llamándola socialista. A los acontecimientos de la Revolución Francesa hay que ponerle también distintos apellidos. Dentro de su década se produjeron rebeliones de notables e insurrecciones de masas urbanas y campesinas, que no se pueden considerar, ni tratar, como si hubieran sido sucesivas continuidades de un mismo movimiento revolucionario. Los acontecimientos se produjeron con tal autonomía de iniciativa que llegaron a constituir discontinuidades históricas, unas de carácter reformista o revolucionario y otras de signo reaccionario o contrarrevolucionario. Sólo la Gironda siguió la suerte del Rey como el efecto a su causa.

Pese a la homogeneidad de su cultura ilustrada y a la similitud de sus iniciales ambiciones reformistas, las ideas que encarnaron, con sus acciones, hombres como Mounier, Mirabeau, Barnave, Brissot, Danton, Robespierre, Barère, Anglas, Barras o Sieyès, son en aspectos sustanciales tan opuestas, como todas ellas lo son al *ancien régime*. No hubo una Revolución Francesa. Ningún hecho, por significante que fuera para la ruptura de la monarquía absoluta, incluso el republicano agosto del 92, fue la Revolución Francesa.

Nuestros órganos visuales y auditivos, a causa de una larguísima evolución biológica, regida por la selección natural, están dotados de filtros de precisión que sólo dejan pasar al cerebro las ondas de longitudes y frecuencias útiles y saludables para la supervivencia de nuestra especie. La mente humana, en cambio, está diseñada de modo tan delicado que sólo puede recibir, de su propia historia, la información que sea más útil y saludable para la conservación y supervivencia de la organización política en el Estado que realiza la acomodación cultural del pasado al presente.

Los grandes hechos históricos que influyen en la valorización o desprestigio de los sistemas de poder actuales, nos llegan a la memoria colectiva como juicios sintéticos, de carácter ideológico, producidos por la cultura dominante. El pasado nos da la lección que más conviene a la perpetuación de ese dominio. Ningún historiador tiene esa potencia. Es así como el futuro va creando distintas visiones y versiones del pasado. La idea actual de la Revolución Francesa no ha escapado de esta falsación.

La moda neoliberal que inunda los centros creadores de ideas y opinión deja pasar por su estrecho filtro un solo mensaje: triunfo de la Revolución Francesa, de carácter liberal, y fracaso de la Revolución soviética, de carácter socialista. La intencionalidad de este mensaje educativo es clara. La libertad política no debe ser utilizada para promover la igualdad social, pues la historia ha comprobado el daño incalculable sufrido por los pueblos que quisieron realizar esa utopía. La falsedad del mensaje consiste en que ningún pueblo con libertad política intentó hacer una revolución socialista o comunista. Sólo la ausencia de libertad política colectiva, no la de meras libertades individuales o personales, pudo engendrar ensueños igualitarios.

Pero del mismo modo que el progreso tecnológico nos va proporcionando sofisticados aparatos que extienden y perfeccionan nuestra agudeza visual y auditiva, también el progreso de las ciencias históricas nos va desvelando la realidad de aquellos acontecimientos del pasado que nos fueron contados como grandes leyendas de lo que pudo ser y no fue (revolución inacabada), de lo que sólo fue para un parte social (revolución burguesa o socialista) y de lo que no fue revolución, sino insurrección o rebelión reaccionaria. La vigencia de esos tópicos ha sido debida a la convergencia de la ideología neoliberal y la socialdemócrata, monopolizadoras de la difusión cultural, en la exaltación del papel revolucionario y progresista de la burguesía. La idea dominante sobre la Revolución Francesa continúa siendo la de una acción liberalizadora de la burguesía, contra el modo de producción feudal, para desarrollar el espíritu de la razón (relato liberal) o del capitalismo (relato socialista). En este libro se desvela la falsedad de que la burguesía construyó el Estado liberal de 1795, con un regreso a los ideales de 1789. El bicentenario de la Revolución continuó la impostura del primero. No sólo por la omisión de la transcendencia que el azar y la fortuna tuvieron en el origen y la orientación de los acontecimientos anteriores al fusilamiento de republicanos el 17 de julio del 91, sino sobre todo por la ignorancia de que lo fortuito siempre favoreció la causa popular contra el absolutismo monárquico. Esto plantea una cuestión no estudiada por los historiadores, pero que ocupó la atención de la filosofía del azar.

En carta de 1871 a Kugelmann, Marx indicó la gran parte que toma el azar en la historia. «La aceleración o el retraso de los acontecimientos dependen en gran parte de parecidos azares, entre los que figura también el carácter de las personas que están a la cabeza del movimiento». Para Charles S. Peirce, el puro azar —causa escondida a la razón humana— engendra hábitos y regularidades porque incide en una materia física, biológica o social sometida a una de las grandes categorías cosmológicas, la del principio de continuidad, integrado en la filosofía de Leibniz. A la que Peirce añadió la nota sustancial de que la continuidad del azar es evolutiva.

Aplicando estas categorías universales a la historia de la fase reformista de la Monarquía absoluta, se debe encontrar una respuesta plausible al hecho de que el azar, la fortuna y la suerte (toma de la Bastilla, gran miedo campesino, traslado forzoso de la familia Real a las Tullerías y detención del Rey en Varennes), siendo casualidades no relacionadas entre ellas, actuaron siempre sobre la sociedad francesa en una dirección que daba consistencia a la posibilidad real de un cambio de la Monarquía por la República, aunque nadie fuera consciente de ese sentido progresivo o fatalista de los acontecimientos azarosos o fortuitos.

La narración de los tres primeros hechos de la casualidad (Bastilla, renuncia al feudalismo, traslado de los Reyes a París) ha sido interrumpida al llegar al cuarto factor, que produjo la fortuita detención del Rey en fuga, porque este último hecho no sólo parece la culminación de la continuidad del azar en la zapa del prestigio de la monarquía divina, del poder político de la Nobleza y del crédito social de Luis XVI, sino porque en sí mismo tenía entidad y potencia suficiente para haber producido, *ipso facto*, la abolición de la Monarquía y la instauración de la República.

La explicación de que no sucediera así abre una nueva perspectiva desde la que se puede contemplar la orientación de los acontecimientos futuros, en el mismo sentido que los anteriores, como si todos obedecieran al principio de continuidad evolutiva del azar, como si la fortuna fuera acentuando cada vez la impregnación del tercer y cuarto estado de energía republicana. Esto no quiere decir que el azar tuviera esa intención acumulativa de un mismo tipo de indignación popular, pero sí que todo lo fortuito, como

sucede en las grandes catástrofes naturales, acentúa la miseria de los miserables. La caída de la Bastilla, la renuncia al feudalismo, el traslado forzoso de los Reyes al Louvre y la huida del Rey, fueron productos del azar, pero no lo parecen cuando se observa la concatenación de sus efectos demoledores de la Monarquía. Júpiter propiciaba la revolución que los franceses no hacían.

La narración de los hechos siguientes podría despejar la incógnita, si partimos de la hipótesis, hasta ahora inexplorada, de que los hechos más que las acciones voluntarias fueron tomando cariz político revolucionario en la mentalidad popular, en la medida, y sólo en la medida, en que el hecho insurreccional iba divisando, y acercándose por azar, al hecho republicano. No concebido éste como producto procurado por la libertad política, sino como negación del sistema monárquico, sin conciencia de lo que era o sería la libertad política en una República. Con esta hipótesis se entendería por qué en Europa «siempre ha caminado el azar» (Tocqueville), por qué no dio ocasión a la República Constitucional, y por qué la doctrina jurídica o política no ha construido una positiva Teoría de la República.

Desde Varennes a la muerte de Luis XVI

Si la noticia de la retención del Rey en Varennes cayó como una bomba de racimo en la Asamblea, el Decreto que lo exculpaba, con la idiota y perversa ficción del rapto, fue la bomba retardada que en muy poco tiempo, un año, explotó en verdadera revolución política. Al parecer, el azar y la fortuna dejaron de ser factores determinantes de los comportamientos de los actores y de los hechos insurreccionales. Pero entre los historiadores del XIX, sólo Mignet consideró que la huida del Rey fue el pistoletazo de salida a lo que llamó segunda revolución, la de «la multitud contra la clase media», a diferencia de la primera, la del 89, a la que calificó de insurrección de la clase media contra las clases privilegiadas. Este fue el primer y mejor diagnóstico, aunque elemental, de los efectos causados por acontecimientos voluntarios y hechos fortuitos. Aunque la huida del Rey fue voluntaria, los efectos revolucionarios los produjo la mentira del rapto, tras el azar de su detención y de su retorno a París como prisionero.

A partir del día 26 de junio de 1791, en el que el Rey es encuestado por una delegación de la Asamblea, hasta las trece horas del 10 de Agosto de 1792, momento en que el presidente de la comuna insurreccional, Huguenin, dictó a la Asamblea la suspensión del Rey y la convocatoria de una Convención, todo pareció transcurrir con la exacta cronología del antecedente-consecuente y de la acción-reacción. Es como si aquel año decisivo hubiera sido tomado como modelo paradigmático y mecánico para la filosofía de la historia de Toynbee.

Al igual que Mirabeau en el 89, ahora fue Barnave el hombre del Rey y de la reacción. La ficción del rapto, propuesta por La Fayette y Beauharnais (Presidente de la Asamblea), necesitó identificar a los secuestradores en el exilado marqués de Breteuil, encargado de coordinar la acción de las monarquías europeas, y en el marqués de

Bouillé, comandante de las tropas en Lorena, organizador de la frustrada huida. Para evitar la aplicación del decreto de 28 de marzo del 91, que habría considerado la huida como una abdicación, el Comité de las investigaciones relativas a la evasión del Rey tuvo que declarar que éste no había tenido la intención de pasar la frontera, sino solamente de alejarse de París. ¡Contradicción con la ficción del rapto!

En el debate de la Asamblea todos reconocieron que eso era una ficción. Pero una ficción feliz. Barnave y Duport reunieron la mayoría que decretó el 15 de julio la inviolabilidad del Rey, lo que provocó al día siguiente la escisión de los jacobinos, con la creación del nuevo club Feuillant, en el que se integraron los triunviros Barnave-Duport-Lamet y los amigos de La Fayette, junto con los antiguos fundadores del club bretón.

La derrota de Robespierre fue total. No porque se opusiera a la ficción, que también defendió, sino porque la precaria situación de un Luis XVI amnistiado sustituyó la idea de una política monárquica, que hasta entonces había ocupado los espíritus, por una lucha personal de la ambición de poder para conquistar el ministerio de la Monarquía. Ahí empezó la verdadera y limitada acción política. La tesis de Barnave era extemporánea: la revolución de la libertad había terminado, la destitución del Rey abriría la revolución de la igualdad, contra la propiedad. Aparte de la ilusa pretensión de Barnave de asustar a los propietarios, cuando estaban tranquilos desde los decretos siguientes a la abolición del feudalismo, el hecho verdaderamente significativo, en ese 15 de julio en que se decretó la inviolabilidad del Rey, fue la petición popular al Club de los Cordeliers, firmada por seis mil burgueses y artesanos, de que se aboliera la monarquía y se proclamara la república.

A partir de aquí la cronología de los hechos populares diarios es implacable. La intervención de las masas urbanas había sido provocada hasta entonces por el azar. Ahora lo será por el cúmulo de errores, vanidades y ambiciones de unos nuevos políticos sin experiencia —tenían la de la lucha por la influencia, no la de conquista del poder estatal—, que realizarán la proeza de cambiar la dirección antiaristócrata de las insurrecciones populares, dirigiéndola ahora contra ellos mismos. El odio tradicional a la

nobleza la encauzó la propia Asamblea contra la diputación.

Nadie parecía darse cuenta del drama hacia donde caminaban los actores de la representación. Ningún criterio a largo plazo los guiaba. Ninguna estrategia orientó sus decisiones tácticas de vencer al rival de turno. La rivalidad, creadora de facciones, necesitaba mantener la Corona para mantener la Constitución y poner límites a sus ambiciones. El pueblo Parisino tomaba ya por traiciones todo lo que no fueran insurrecciones.

El día 17 de julio de 1791 se concretó la previsible tragedia anunciada con la grosera mentira al pueblo, y decretada dos días antes, sobre el imposible rapto del Rey con toda su familia. A invitación de los Cordeliers, alrededor de cinco mil parisinos estaban ya en el *Champ-de Mars* para firmar la demanda de abdicación de Luis XVI, cuando irrumpió la Guardia Nacional, bajo el mando de La Fayette, y dejó sobre el suelo la sangre de 20 muertos y numerosos heridos. Danton huyó a Inglaterra. Marat se ocultó. Los Cordeliers cerraron. La conmoción recorrió las provincias. El pueblo identificó a sus nuevos enemigos en todos los que no destituyeron a La Fayette, o sea, toda la Asamblea. Camilo Desmoulins lo condenó como un nuevo Carlos IX. El hecho capital, la escisión de los Jacobinos, creará la división ideológica en facciones enfrentadas por la nueva ambición de dirigir el poder ejecutivo o ministerial de la monarquía.

En el mes de agosto se apresuró la aprobación de la Constitución, con ciertas revisiones para que el Rey pudiera prestar juramento y mantener su derecho de veto relativo a ciertas cuestiones fundamentales. El momento parecía dar influencia decisiva, ante el Rey, al triunvirato de los Feuillants, donde Duport pensaba lo que Barnave decía y Lameth hacía. Su principal objetivo no era tanto el de gobernar, como el de arrinconar a los Jacobinos, a las sociedades y hermandades populares, para ganar la hegemonía en la influencia de sus opiniones en el poder ejecutivo del Monarca. Pero Robespierre desarrolló un talento de organizador que hasta entonces nadie había tenido. Aprovechó el mes de agosto para dar la vuelta a su derrota inicial en los Jacobinos, dando vida a un nuevo espíritu de militancia de partido que pudiera ganar la batalla de la opinión pública, antes que un puesto ministerial. El nuevo equipo, Robespierre, Petion, Condorcet, Brisot, liberado de los

timoratos triunviros, más que monárquicos políticamente monarquizantes, aseguró ese verano la adhesión de 500 clubs provinciales, frente a menos de 100 a los Feuillants.

Parecía paradójico que el Rey saliera fortalecido de su huida. En realidad no lo era. La que quedó debilitada fue la Asamblea. La ficción del rapto la esposó a la monarquía, tanto por su complicidad en el engaño al pueblo, compartida con los jacobinos, como por el hecho de que toda su obra legislativa y constitucional se derrumbaría sin un Monarca. El Duque de Orleans había renunciado a la Regencia que le ofreció el previsor Brissot el 28 de junio, dos días después de que el Rey fuera encuestado por la delegación de la Asamblea para conocer los cómplices de su huida.

El 3 de septiembre de 1791 fue aprobada por fin la Constitución, con la gran novedad teórica de que la soberanía ya no residiría en el Rey sino en la Nación, quien delegaba el poder legislativo a la Asamblea, el poder ejecutivo al Monarca y el poder judicial a jueces elegidos. Luis XVI prestó su juramento constitucional, la Asamblea decretó una amnistía y Danton regresó a París. Varios días de manifestaciones monárquicas organizadas por la Asamblea mentirosa. El Rey ofreció una fiesta popular y donaciones a los pobres. El 1 de octubre del 91 tuvo lugar la primera sesión de la Asamblea puramente legislativa, formada por nuevos diputados, de los que 250 eran Feuillants y 136 Jacobinos. El resto, la *Plaine,* no se comprometía con las facciones. Más expectante que decidida, esperaba los acontecimientos políticos en lugar de causarlos. La Fayette dimitió de su comandancia de la Guardia Nacional. Barnave se retiró a Grenoble, donde continuó su correspondencia secreta con la Reina. Después del 10 de Agosto del 92 se encontró en las Tullerías un *Proyecto de comité de ministros concertado con MM Alexandre Lameth y Barnave,* que bastó para llevarlo a la guillotina. Lameth, devenido general, se pasó al enemigo.

El día 16 de septiembre se decretó la creación de la justicia criminal, con un jurado de ciudadanos, designado por sorteo, para que decidiera sobre el emplazamiento del inculpado ante un tribunal de 12 jurados, un presidente y un acusador público. El 6 de octubre se aprobó el Código penal, presentado por Le Peletier, que suprimió los «crímenes imaginarios»: herejía, magia, brujería. El 31 de octubre, la Asamblea ordenó al hermano del Rey que volviera a

Francia bajo pena de perder su derecho a la regencia. Y a propuesta de Brisot, conminó a los emigrados, concentrados en las fronteras, a entrar en Francia antes del 1 de enero de 1792, para no ser declarados culpables de conjuración y condenados a muerte. Luis XVI vetó esos dos decretos. A comienzos de diciembre, el Rey nombró un ministerio Feuillant. Robespierre pronunció en los Jacobinos su primer discurso contra la guerra, oponiéndose a la opinión de Brissot que la quería para quebrantar la contrarrevolución. Y el Rey anunció a la Asamblea que si el Elector de Trèves no ponía fin, antes del 15 de enero, a las concentraciones de emigrados en la frontera, le declararía la guerra. El belicismo dominó los espíritus y Francia se preparó para la guerra ofensiva.

La inflación de patriotismo corrió pareja a la deflación de los *assignats* (cédulas hipotecarias sobre los bienes nacionales, con cupones recortables de 1000 francos, a un interés inicial del 5%), cuya cotización se depreciaba a cada nueva emisión. El 17 de diciembre, el montante se elevó a 2100 millones de francos, lo que se tradujo en una rápida baja de su cotización, que llegó a perder un tercio de su valor nominal con la nueva emisión de 300 millones, el 30 de abril de 1792. Mientras el precio de los *assignats* bajaba, el de los productos alimenticios subía. Y como sucedió a principios de octubre del 89 con la falta de pan en París, ahora las mujeres y la opinión culpaban a la Asamblea de no haber previsto el desabastecimiento de azúcar, café y ron ocasionado por las insurrecciones de los esclavos negros de Santo Domingo a finales de Agosto del 91. La crisis económica se unió al malestar social y a la crisis política del gobierno monárquico.

Durante dos meses, desde el 23 de enero del 92, en que se extendió por toda Francia un oleaje de episodios reaccionarios (Avignon, Vendée, Bretaña), violencias colectivas y manifestaciones antimonárquicas, hasta la formación del ministerio girondino, el
15-23
de marzo, con Rolland en el Interior y Dumouriez en Asuntos Exteriores, se conoció un periodo de agitación social que el nuevo sentimiento de la patria en peligro no logró sofocar. Poco más de tres meses duró el gobierno Feuillant, que dimitió el 10 de marzo acusado de pacifismo por la Asamblea. El 25 de marzo, el Rey dio un ultimátum a Austria para que dispersara a los emigrados y

detuviera los preparativos de guerra. Y el 20 de abril Luis XVI declaró la guerra a Hungría y Bohemia, con sólo 12 votos contrarios en la Asamblea.

Aunque sean muy interesantes las acciones y declaraciones de los que querían la guerra por motivos opuestos, no se puede resumir en pocas páginas lo que grandes historiadores han dejado establecido, respecto a las causas subjetivas o estratégicas que metieron a Francia en el camino de la guerra y la mantuvieron en ella durante 23 años. Los estados de guerra o de paz se hicieron cuestión de mentalidad colectiva. Aquí interesa tratarlos en los momentos donde parecían ligados a las luchas intestinas por el poder de las facciones, o a los generales monárquicos traidores que buscaban el éxito de la contrarrevolución en las alianzas con las monarquías europeas.

Ahora importa continuar la revisión crítica de los hechos ocurridos desde la declaración bélica de 20 de abril de 1792 hasta la Constitución del 95, incluidas todas las jornadas revolucionarias, desde el único punto de vista donde las puede juzgar la historia estrictamente política de la Revolución. ¿Hay algún criterio científico para definir lo que es y no es revolución política? ¿Hubo algún acontecimiento que, traspasando las fronteras de lo puramente insurreccional, entrara en la categoría de lo políticamente revolucionario? ¿Se puede equiparar el desmoronamiento de la Monarquía con la institucionalización de la República? ¿Existió algún movimiento republicano dirigido a esa finalidad? ¿Fue República el resultado final?

El azar y la fortuna determinaron las grandes transformaciones económicas, sociales y políticas que condujeron a la reforma de la Monarquía absoluta, convirtiéndola en Monarquía relativamente constitucional. Puede sostenerse que la abolición de los derechos feudales y la libertad de ejercicio de las profesiones tuvieron efectos sociales revolucionarios. Pero lo que interesa conocer ahora no es ese cambio tan brusco en la estructura económica y social, ocurrido antes de la disolución de la Asamblea Constituyente y traído a escena por la conjunción del azar con la fortuna.

Desde la perspectiva de la ciencia política, lo único que importa saber es la estructura del poder político en el Estado. No hay revolución política si dicha estructura no sufre un cambio de

verticalidad a horizontalidad respecto de la antes existente. La Constitución del 91 no fue constitucional, a causa del derecho de veto del Rey al poder legislativo. La Asamblea constituyente conquistó el derecho compartido de iniciativa legislativa. Esa función política no constituía un poder autónomo que le permitiera legislar con libertad. La Declaración de derechos, que nunca se puso en práctica, fue un factor moral que revolucionó las conciencias, no un principio jurídico que informara las acciones del Gobierno o de la Asamblea, ni una norma aplicable judicialmente para protección de los derechos ciudadanos. La ficción del rapto del Rey anuló la validez moral de la Declaración, y mudó la Revolución en constante embrollo vertical de la horizontalidad.

Lo que de verdad interesa es el diagnóstico político de los acontecimientos ocurridos desde el 1 de octubre de 1791, fecha de la Asamblea legislativa, hasta la aprobación de la Constitución de 1795, puesto que los proyectos constitucionales del 93, o no fueron aprobados como el de la Gironda, o no entraron en vigor como el Jacobino. Entre los acontecimientos insurreccionales, el más indicativo de su verdadera naturaleza ha de ser necesariamente el que derrumbó a la Monarquía el 10 de agosto del 92, del que se hace aquí una síntesis de su génesis, de su acción y de su resultado.

La historiografía más solvente deriva la sublevación civil del 10 de agosto de la fracasada insurrección de 20 de junio anterior, motivada ésta tanto por el rápido deterioro de la economía doméstica y los *assignats*, como por la situación de guerra y la sospecha popular de que la facción dominante en Asamblea burguesa era connivente con el enemigo interior y exterior. Lo que entonces era sospecha ha sido después confirmado con documentos auténticos. El Rey quería la guerra para perderla, deshacerse de sus enemigos del interior con la ayuda de las potencias europeas y reestablecer la Monarquía absoluta. La Reina enviaba los planes secretos de defensa militar del frente Norte a su hermano el emperador de Austria Leopoldo II. El bello y valiente discurso del girondino Vergniaud en la Asamblea de 3 de julio del 92, acusando de traición a Lafayette y al propio Rey, estaba más fundado de lo que él mismo suponía.

Ni los girondinos ni los jacobinos estuvieron en el origen del movimiento popular de 20 de Junio. Desde el alba, los *sans-culottes*,

por primera vez armados, dirigidos por agitadores demagógicos, como Santerre, partieron de los *faubourg*, no hacia las Tullerías donde residía el Rey, sino hacia el *Manege*, sede de la Asamblea. Este destino indicaba ya que el objetivo de su descarga de furor no era tanto Luis XVI, al que daban por anulado, como la Asamblea sospechosa de traición. En ella entró una nutrida delegación, mientras los milicianos armados ocuparon las calles vecinas. Después, la masa popular derribó la puerta que comunicaba el *Manege* con el jardín de las Tullerías, atravesó la plaza del *Carrousel* y penetró en el palacio. Durante más de dos horas, encajado en el vano de una ventana, Luis XVI escuchó paciente las peticiones de los insurrectos, se puso el bonete rojo y levantó su vaso por la salud de la patria. Pero no accedió a las peticiones que la masa coreaba desde el jardín gritando «abajo el veto». Hasta tal punto era consciente la diputación legislativa de su propia debilidad en la relación de fuerzas políticas, desde que apareció en escena el movimiento *sans-culottes*, que respiró de alivio ante la aparente firmeza del Rey. Ahora era ella la que ponía su confianza y su porvenir en el Trono. El 20 de junio fue un fracaso de la insurrección de los *faubourg* parisinos y la puntilla de muerte al crédito político y social de la Asamblea.

El 29 de junio, La Fayette intentó persuadir al Rey de la necesidad de un golpe de fuerza contra el Club de los Jacobinos. Cuando estaba a punto de concertarse, la hostilidad de María Antonieta hacia el general lo impidió. El alcalde de París, Petion, sospechoso de haber alentado la jornada de 20 de junio, y suspendido de sus funciones el 6 de julio, fue el único personaje aclamado en la III fiesta de la Federación, el 14 de julio, a la que acudieron los federados provinciales con la consigna de abajo el veto. Pedida por las secciones Parísinas, al son de la marcha marsellesa compuesta por Rouget de Lisle, con temas de una ópera de Delayrac. La presencia de los federados de provincias en París fue la fuerza motriz de los hechos insurreccionales de las masas que acabaron con la Monarquía.

El 27 de julio, 47 de las 48 secciones de París declararon no reconocer la autoridad del Rey, pidiendo su destitución. Y con un buen discurso, Robespierre rompió con su pasado monárquico, haciendo suyas las consignas de los federados y las secciones:

destitución del Rey y elección de una Convención Nacional por sufragio universal. La palabra Convención se había popularizado en Francia por el prestigio que tenía la de EE. UU. La expresión los Comunes procedía de Inglaterra.

El 1 de agosto se difundió en París, el Manifiesto del Duque de Brunswick, comandante en jefe de la armada enemiga, en el que amenazaba a los parisinos «de una ejecución militar y de una subversión total», si la Familia Real sufría el menor ultraje. El 3, Petion se presentó en la Asamblea para pedir la destitución del Rey. El 4, la sección
15-20
del *faubourg Saint-Antoine* dio un ultimátum a la Asamblea para el 10 de agosto. Los *brissotinos* se acercaron a la Corte. La Asamblea se escindió.

A las 23 horas, 45 minutos del 9 de agosto la profunda campana de los Cordeliers sonó más grave en la noche esclarecida por la luna. Muchas iglesias le respondieron. Era la señal. A medianoche se concentraron los amotinados en el Ayuntamiento. Al alba colocaron dos cañones en el Puente Nuevo sobre las dos orillas del Sena, mientras destituían al consejo municipal, sustituyéndolo por otro insurreccional. Al mismo tiempo, el destacamento suizo, los nobles armados y la Guardia nacional ocupaban posiciones defensivas en el Palacio Real. La vanguardia del ataque a las Tullerías la formaron operarios de los puertos de Marsella y Brest. El girondino Roederer persuadió al Rey de que se refugiara en el *Manege*, sede de la Asamblea. A las seis de la mañana, la comuna insurreccional convocó a Mandat, Jefe de la Guardia Nacional, y en la calle fue detenido y asesinado, para poner en su lugar a Santerre. A las 7 de la mañana, la Guardia Nacional, que protegía el castillo, inutilizó una parte de los cañones y desertó en gran número para engrosar las filas de los asaltantes.

A las 8 y media de la mañana llegaron a las Tullerías las avanzadillas de la insurrección. La guardia suiza disparó a los asaltantes, éstos respondieron. A las diez horas arribaron los marselleses. En dos horas la batalla terminó, dejando casi 500 muertos. A las 13 horas, el presidente de la Comuna insurreccional, Huguenin, dictó las condiciones de rendición a la Asamblea —presidida por el girondino Vergniaud, con tan solo un tercio de los

diputados—, que ésta aceptó: suspensión del Rey y convocatoria de una Convención. La Comuna rechazó la propuesta de que el Rey quedara retenido en el *Luxemburg* o en el ministerio de Justicia. Bajo custodia de los sublevados, permaneció en el *Manege* hasta su traslado final al *Temple*.

Al día siguiente, sin mención alguna a la República ni a la Constitución, la Asamblea entregó el poder ejecutivo a un consejo de seis ministros, no diputados, con cinco girondinos y Danton. La jornada revolucionaria no fue republicana. No abolió la Monarquía, sólo la suspendió. Dejó de hecho el poder legislativo, judicial y ejecutivo a la dictadura del Ayuntamiento de París. La Asamblea actuaba a sus dictados. La Comuna impuso el juramento de Libertad e Igualdad a funcionarios y curas; creó un Tribunal Extraordinario, elegido por las secciones municipales, para los crímenes de los enemigos del 10 de agosto; suprimió las órdenes religiosas enseñantes y hospitalarias; cambio el tradicional *messieur (monsieur*, mi señor) por ciudadano. Del gobierno sólo respetaba a Danton. Su desprecio a la Asamblea era tan humillante que el ministro Rolland y los girondinos osaron proponer la disolución de la Comuna insurreccional y la elección de otra legal. Asunto que la Asamblea rechazó de plano, sin debate.

Con la alegría popular por la victoria de Valmy (20 de septiembre) contra el ejército prusiano, se gritó viva Francia, viva la Nación, no viva la República. La dictadura municipal de 40 días terminó teóricamente ese mismo día 20, dando paso a la nueva Convención, compuesta de 749 representantes, de los que sólo asistieron 371 (para la elección del Presidente sólo respondieron con sus nombres 253), que declaró abolida la Monarquía el día 22. Añadiendo por primera vez el día 25 que «Francia es una República indivisible», sin tener la precaución de decirlo en tiempo futuro, como hizo el decreto de 19 de noviembre al declarar que la República Francesa acordará fraternidad y socorro a todos los pueblos que quisieran asegurar su libertad. Pero la relación de fuerzas entre la Comuna de París y la Convención siguió condicionando los acontecimientos. La dictadura municipal, confiada en la acción directa de las masas, mudó de naturaleza. Dejó de ser comisaria y pasó a ser referente del *sansculottisme*. Los nuevos convencionales creían que actuaban cuando sólamente

hablaban. Y el sujeto abstracto al que invocaban para la protección de los derechos ciudadanos no era la República, sino la Nación.

Las secciones parisinas que aprobaron la suspensión del Rey y la abolición de la Monarquía no manifestaron hostilidad, sino indiferencia, a la persona Luis XVI. Pero a final de septiembre el club de los Jacobinos y algunas secciones populares quisieron situar a la Gironda, con el proceso del Rey, ante un «dilema cornudo». Sintiendo el peligro, los girondinos lograron la creación de un comité de 24 miembros, ocupado íntegramente por ellos, para retirar de la Comuna los papeles encontrados en las Tullerías, y hacer un informe sobre los cargos que permitieran incoar un proceso legal a Luis XVI. En el debate, Brissot recordó que «la sangre de Carlos I hizo revivir la monarquía». Toda la Gironda, con Louvet, Buzot, Vergniaud y Rabaut, señaló la sombra de un Cromwell «detrás del telón». El 6 de noviembre, la Comisión presentó un pliego de cargos tan etéreo que su propio redactor, Barbarroux, también girondino, tuvo que pedir un suplemento de instrucción. Al día siguiente, Mailhe presentó el informe del Comité de legislación sobre los aspectos jurídicos del proceso, concluyendo que Luis Capeto era justiciable, en tanto que Rey constitucional desde 1791, y que esta Constitución permitía que la propia Convención lo procesara por dos razones: la inviolabilidad sólo cubría las funciones legales y Luis XVI nunca aceptó el contrato que hizo de él un Rey constitucional.

Un intenso y dramático debate comenzó el 13 de noviembre con la intervención de Morisson. El Rey no podía ser procesado. La inviolabilidad constitucional solo había previsto tres casos de abdicación, y ninguna nueva ley podría ser retroactiva. Le contestó un joven diputado que estrenó su oratoria con un argumento insospechado. A un Rey, extraño al pacto social entre ciudadanos iguales, en el que no entró, no se le puede juzgar, sólo castigar. El metafísico argumento fue, sin embargo, concretamente entendido. El pacto de 1791 era nulo. Quien lo decía era un bello muchacho que quería hacía honor a su nombre. Saint-Just.

El 20 de noviembre se descubrieron, en el armario de hierro de las Tullerías, documentos reveladores de la reiterada traición del Rey. El 1 de diciembre, el guía de los pobres, Jacques Roux, pidió ante la sección del *Observatoir* la muerte del rey y la condena de los

acaparadores. Y dos días después, Robespierre empujó a la Asamblea sobre la pendiente trazada por el joven Saint-Just. Abrir un proceso al Rey supondría por necesidad lógica la posibilidad de su inocencia. Lo dirá después con elocuente laconismo. «Era necesario que Luis muriese para que la Nación viviese». La propuesta de Tom Paine, exiliarlo a Filadelfia, era oída como cuento de hadas. Condorcet respondió a Saint-Just. Si se trata a Luis Capeto como ciudadano, su proceso debía de ser lo más parecido a un proceso ordinario, de ahí la necesidad de respetar el formalismo procesal. Contraataque de Robespierre: el respeto a las formas indicaría falta de principios.

Decidido que podía ser juzgado, se debatió sobre la jurisdicción competente. Rechazado un Tribunal especial, para no repetir el error inglés con Carlos I, la soberanía nacional daba a la Convención esa competencia. Luis Capeto eligió a Tronchet como defensor. Malesherbes se propuso él mismo. Los dos pidieron la asistencia del joven De Sèze. La defensa fue torpe en estrategia procesal y contraproducente en táctica política. Los historiadores lo reconocieron, pero no precisaron la torpeza ni la imprudencia. Si se juzgaba al ciudadano Capeto, era torpe negar las evidencias de los hechos documentados, en lugar de la legitimidad de un tribunal asambleario, que asumía a la vez funciones de acusador, instructor y juez, sin las garantías procesales que tendría cualquier otro ciudadano. Fue imprudente descargar la responsabilidad del Rey en la de los ministros girondinos que la cubrían, sin alegar la cobertura política dada por toda la Asamblea a hechos análogos, como la ficción pactada del rapto del Rey.

Si la Revolución política había consistido en dar la soberanía absoluta a la Nación, para que ésta la dividiera entre dos soberanías relativas, la del Rey ejecutivo y la de la Asamblea legislativa, orgánicamente interdependientes, la disolución de la una implicaría necesariamente la disolución de la otra. Dicho en palabras que todos habrían comprendido en lo más profundo de su ser. La condena del Rey sería la condena de la Revolución. Ésta habría sido la única defensa inteligente y efectiva, pues ella habría dado ocasión a que se repitiera lo conseguido con el decreto de 15 de julio del 91: la inviolabilidad del Rey. Esta vez acompañada de su abdicación pactada. Pero Tom Paine y Condorcet, únicos diputados

que se habrían atrevido a plantear este inteligente envite, no eran abogados ni estrategas políticos.

La defensa articulada por los girondinos, la llamada a los ciudadanos para dirimir el conflicto como en la antigua Roma, después de haberse descubiertos los documentos del armario de hierro, significaba un voto inconfesado de clemencia. La esperanza de Vergniaud se sentaba sobre el odio de los departamentos a la dictadura del Ayuntamiento de París. La apelación al pueblo fue la causa de que los clubes y las secciones difundieran la falsedad de que la Gironda era monárquica. El voto nominal de los diputados fue la consecuencia inmediata de aquella injusta difamación que, muy poco tiempo después, acompañará a la Gironda hasta la guillotina. Nadie se atrevió a rechazar la posibilidad de apelación al pueblo. Pero mientras que los girondinos la proponían en primer lugar, la Montaña sólo la contemplaba después de haber sentenciado la Convención la culpabilidad y la condena a muerte de Luis XVI, es decir, someter al pueblo la decisión sobre la ejecución en la guillotina o la suspensión indefinida de la condena a muerte. La votación rechazó la apelación al pueblo, por 484 votos contra 287.

La votación de la condena a muerte arrojó un solo voto más a la mayoría favorable. *Suspense*. El voto de Mailhe, que había sido el portavoz del Comité de legislación, dejó la duda de si votaba la muerte o la suspensión. Se decidió repetir la votación. Estimando que ese voto había sido un ardid dilatorio, la Montaña obtuvo, con parte de la *Plaine*, una clara mayoría contra la suspensión de la condena a muerte: 380 votos contra 310. La Gironda fue derrotada por su inconsecuencia y falta de carácter para enfrentarse al nuevo poder emergente de la Comuna. Salió del proceso vitualmente condenada a seguir la suerte del Rey. No porque creyera en un destino misterioso que la mantuviera unida a Luis XVI, como llegó a escribir Jaurés, sino porque su interés en el ministerio y en la guerra coincidió milimétricamente con los intereses de la Corona.

El más ridículo de los argumentos en pro de la condena a muerte fue el peligro de convertirse, continuando vivo, en foco animador y centro organizador de una futura Restauración. Ese peligro no era mayor que el de su hijo en el Temple (Luis XVII) o su hermano en el exilio (Luis XVIII). Se mató al Rey por la necesidad de resolver la

absoluta contradicción de una revolución monárquica y un rey revolucionario, que tenían atada a la Asamblea por su engaño al pueblo con el Decreto de la mentira del rapto.

Luis XVI se defendió y subió al cadalso con más dignidad de la que había tenido desde la reunión de los Estados generales. El domingo 20 de enero de 1793, el ministro de Justicia Garat notificó al Rey, a las dos de la tarde, su condena a muerte. Luis XVI le hizo tres peticiones: un plazo de tres días para la ejecución, una reunión con su familia sin testigos y confesarse con el sacerdote no juramentado, abate Edgeworth de Firmont. Tres horas después fue asesinado el diputado Le Peletier, antiguo guardia del rey, por haber votado su muerte. A las seis de tarde volvió Garat con la respuesta. La Convención aceptaba la reunión con la familia y el confesor, pero no el aplazamiento de tres días. A las once de la noche, cenó dos alas de pollo con legumbres, un biscuit cocido y un vaso de vino de Málaga. A las cinco de la mañana del 21 de enero oyó la misa celebrada por su confesor. A las 7 horas reclamó el derecho, que no obtuvo, de cortarse él mismo los cabellos. A las 8 y media llegó Santerre al mando de la Guardia nacional, para conducirlo desde el Temple a la plaza de la Revolución, por un trayecto con tiendas cerradas y una fila continua de guardias armados. La guillotina estaba instalada frente las Tullerías, donde hoy está el obelisco. Veinte mil soldados en formación. Luis XVI se desvistió él mismo y se dejó atar las manos. Subió lentamente al cadalso apoyado en el brazo de su confesor. A las 10 y 20 minutos, Luis XVI pronuncio unas frases que ahogaron los ruidosos toques de tambor. La guillotina lo descabezó, bajo gritos de ¡Viva la Nación! No viva la República.

Robespierre

En marzo del 93, la Convención creó el Tribunal revolucionario y Comités de vigilancia de 12 miembros en cada sección de las ciudades. El 6 de abril, transformó el Comité de defensa en Comité de Salud Pública. Pero el 18 de mayo comenzó el sino reaccionario: ¡Comisión de 12 miembros para reprimir a los líderes de la Comuna de París! El 24, esa nueva Comisión arrestó a Hébert, sustituto en la Comuna, y a Varlet, segundo de Roux. Delegados de las secciones populares los liberaron inmediatamente. El girondino Isnard los amenazó: «si por una de estas insurrecciones que se renuevan sin cesar se llegara a atentar a la representación nacional, os declaro en nombre de toda Francia que París será aniquilado, pronto se buscará en las orillas del Sena si París ha existido». Invitación a una nueva jornada de horror, terror y temblor contra la Gironda.

El 29 de mayo del 93, los comisarios de 33 secciones (sobre 48) encontraron, en el caos de la legislación comunal, un Comité de 6 miembros del que formaba parte el ingeniero Dufourny. Lo convirtieron en Comité revolucionario de 11 miembros del que formó parte Varlet. El ingeniero dio la consigna: «Acordaos del 10 de agosto. Antes de esa época las opiniones estaban divididas sobre la República, pero apenas habéis dado el golpe decisivo, todo ha guardado silencio. El momento de golpear de nuevo ha llegado. No temáis nada de los Departamentos, los he recorrido, los conozco, con un poco de terror y de instrucciones tornaremos los espíritus a nuestro lado». Por espíritus se entendían los ánimos.

En los documentos encontrados en casa de Robespierre después del 9 de Termidor, se encontraron las consignas de mayo a los jacobinos para la insurrección: «Es necesario que el pueblo se alíe a la Convención, y que la Convención se sirva del pueblo. Es necesario que la insurrección se extienda de oreja a oreja con el mismo plan. Los *sans-culottes* deben ser pagados y permanecer en las

ciudades. Es necesario procurarles armas, *les colèrer*, esclarecerlos». El neologismo «*les colèrer*», encolerizarlos, traducía la mentalidad de un ilustrado esperanzado en la excitación de las pasiones para orientarlas hacia un fin revolucionario. Lo dirá Robespierre con toda claridad: «Cuando todas las leyes son violadas, cuando el despotismo llega a su colmo, cuando la buena fe y el pudor son pisoteados, el pueblo debe ir a la insurrección. Este momento ha llegado». Los jacobinos se aliaron con la Comuna de París, a fin de cambiar la dirección de la dictadura municipal, desviándola del curso acelerado que le dio el 10 de agosto contra la Asamblea, para encauzarla contra la Gironda. Como ésta conservaba el gobierno y la mayoría de diputados en la Convención, sabía que sólo podría ser vencida por la insurrección municipal y popular.

Pero la Gironda ignoraba que así como ella pidió la ayuda de Danton y Santerre contra la Constituyente, ahora los jacobinos se habían concertado con Jacques Roux y Varlet, y a través de ellos con la eficaz demagogia de Marat. La Gironda ya había intentado deshacerse del Amigo del Pueblo, llevándolo ante el Tribunal por haber firmado, como Presidente de los Jacobinos, una circular exigiendo la proscripción de los diputados que votaron por la apelación al pueblo en el enjuiciamiento de Luis Capeto. Pero Marat salió victorioso del proceso, con más influencia popular de la que tenía antes de ser juzgado.

El 30 de mayo del 93, para reemplazar a Santerre que estaba de viaje a la Vendée, la Comuna nombró jefe de la Guardia Nacional al general Hanriot. A las 5 de la tarde del 31 sonó la campana que dio la señal de inicio a la insurrección popular. Los delegados pidieron el arresto de 22 diputados de la Gironda. La Convención se opuso. Horas más tarde, la Comuna y el Comité revolucionario llegaron al acuerdo de añadir al arresto la creación de una milicia revolucionaria, talleres-asilos y suministro de pan a 3 *sous* la libra. Pese a la ira manifiesta de Robespierre, la *Plaine* no le siguió. Su plan fracasó. Pero el odio popular a la Gironda aumentó con esta frustración.

Al día siguiente, 1 de junio, una Convención acosada echó a los lobos, para calmar al Comité revolucionario, los cuerpos inocentes de los ministros girondinos Clavière, Lebrun y Roland. Ella avaló así la aniquilación física de la Gironda, la consumación del principio de

confusión de lo público y lo privado, la sustitución de la libertad en el debate por la fuerza bruta de las pasiones de masa, y la introducción de la categoría amigo-enemigo, en tanto que criterio de determinación, en primer término, de la acción política directa. Criterios que sólo podían conducir a la guerra civil o al terror como instrumento institucional de la dictadura. El día 2 de junio dio sentido continuista a los acontecimientos que se iniciaron con la beatificación de los asesinatos de la Bastilla, con la miserable mentira del rapto de la Familia Real en un Decreto aprobado por los que luego lo guillotinaron, y con el crimen de haber condenado a muerte a un Rey, culpable evidente de traición a Francia, sin las garantías formales de un proceso judicial justo. Los hechos posteriores daban sentido a los anteriores sin ser sus consecuencias necesarias. La revolución popular adquirió su dinámica.

El 2 de junio del 93 no representó innovación alguna en la acción directa de las masas populares. Lo mismo fue practicado y conducido a buen fin político en el 89. La gran novedad, llamada a tener éxitos prodigiosos en el siglo XX, consistió en ser la primera vez que el pueblo sacrificó su representación política, acabada de inventar como única posibilidad de democracia moderna, en aras de la dictadura de una facción totalitaria.

En este sentido, también fue la primera versión de la moderna servidumbre voluntaria a los dictadores. Michelet consideró que ahí, en la reacción del 2 de junio contra la libertad de representación, estaban contenidos Fructidor y Brumario, es decir, Napoleón. Lo que no pudo suponer es que también fuera germen de todas las dictaduras imperiales o nacionales que humillarían y destrozarían, hasta en la humanidad misma, a la civilización europea, con los Estados totalitarios del XX, y a la representación política de la sociedad civil, con los Estados de Partidos.

Los encolerizados, los nuevos *san-culottes*, tenían motivos para su cólera *enragée*. Sin ocuparse bien de la guerra exterior, de la interior (*Vendée*) y de la economía, la Convención había dotado a la dictadura municipal de un arsenal de decretos represivos de las libertades, que ahora vendría como un guante a la dictadura nacional del jacobinismo, convertido por Robespierre en espíritu y acción de partido totalitario. La liquidación de la Gironda fue el primer paso en el camino que le llevaría, consecuente e

inexorablemente, «por la fuerza de las cosas» como diría meses después Saint-Just, al exterminio físico de todos sus adversarios, estuvieran a su izquierda, a los que llamó los *ultra (cordelliers* y hebertistas), o a su derecha, a la que bautizo de *citra* (ilustrados y dantonistas), y a la quiebra moral de la nación francesa, como se puso de manifiesto, después de Termidor, con la total corrupción social y política bajo el Directorio.

El día 2 de junio del 93, una masa de ochenta mil hombres, 150 cañones y la Guardia Nacional bajo el mando de la mentalidad de masa de Hanriot, bloqueó la sede de la Convención en las Tullerías. Los diputados intentaron escapar. Los soldados los hicieron retroceder, bajo gritos amenazadores. «¡Queremos los traidores, a la guillotina los brisotinos, volved a vuestro cubil!». Marat apareció al frente de un grupo armado. Hanriot ordenó cargar los cañones, a la vez que preguntaba al Presidente de la Convención, Hérault de Séchelles, si estaba presto a entregarle los culpables. Memorias de Levaseur: «nosotros, miembros de la Montaña, no podíamos ver sin dolor los esfuerzos de insurrección popular contra el solo cuerpo constituido que podía salvar la patria. Nadie pidió la palabra, ninguna deliberación tuvo lugar». La Convención capituló y entregó cobardemente 29 diputados girondinos a la sed de sangre que institucionalizó el Terror. Al permitir el asesinato de los girondinos, la Montaña se despeñó moral y políticamente. La Gironda estaba poco extendida en París y bastante arraigada en los Departamentos. La noticia del 2 de junio provocó movimientos defensivos en provincias con la bandera federalista, que entonces no tenía significado estatal, sino el de federación de municipios y hermandades contra la tiranía de París. La historia no logró deshacer este desgraciado equivoco que exterminó la moderación girondina.

Aunque el movimiento federalista afectó a 60 Departamentos, sólo fue importante en Bretaña y Normandía, y en las ciudades de Nimes, Toulon, Marsella y Lyon. La guerra civil en la Vendée y el Congreso de Valence para reagrupar los Departamentos del Mediodía y reprimir el federalismo, fueron contrapuntos de valor patriótico a la aprobación, el 24 de junio, de la Constitución jacobina que introducía el sufragio universal y el derecho de insurrección, contra los Gobiernos que no respetaran los derechos

del pueblo. ¡Qué ironía anticipada al terrorismo institucional!

El 4 de julio, Marat arremetió contra los falsos patriotas, los *enragées*, «más peligrosos que los aristócratas y los monárquicos». A los 9 días, fue apuñalado por Charlotte Corday. Con Plutarco en su cabeza, la joven monarquista salió de Caen el día 12, y con el pretexto de entregarle informaciones sobre la situación en Normandía, logró llegar hasta el baño de Marat. Allí mismo le asestó una cuchillada en el corazón. Ante sus jueces dirá: «He matado a un hombre para salvar cien mil».

El 4 de agosto, la Constitución jacobina fue ratificada por un millón ochocientos mil votos, doce mil negativos, con cuatro millones de abstenciones. Una constitución bien concebida, pero inaplicable sin una revolución política de sentido contrario a la concepción jacobina del poder y a la dictadura plebeya de la Comuna de París. Esa Constitución más bien parecía la respuesta propagandística del jacobinismo a la ola nacional de protesta contra su política de represión de los girondinos en todas las provincias francesas, salvo en las angustiadas por la suerte adversa de la guerra en el Norte y en el Este. En ese momento comenzó a fraguarse la crisis moral del jacobinismo que le llevaría a una huida hacia ese tipo de extremismo moralista que anestesia el sentido de la realidad.

La conciencia de la imposibilidad constitucional de la República se evidenció en la farsa del 10 de agosto, aniversario de la caída de la Monarquía, celebrada ante los 5 mil delegados de toda Francia que llevaron a París el deseo de las provincias de la entrada en vigor de la nueva Constitución jacobina y la convocatoria de elecciones. Cerca de las ruinas de la Bastilla, el Presidente de la Convención, Hérault de Sécheles, y 80 delegados, bebieron en la Fuente de la Regeneración. En la Plaza de la Revolución, pusieron fuego a una pirámide de coronas de donde salían 3 mil pájaros liberados. En los Inválidos, la numerosa comitiva rodeó una montaña artificial con la estatua de Hércules popular aplastando la hidra de la reacción. Y en el *Champ-de-Mars*, en el altar de la patria, guardaron la Constitución en un arca, como Moisés. El día 12, llevada con solemnidad a la Convención, fue metida en un nicho del que no salió jamás. La ceremoniosa farsa no pudo disimular su espíritu tétrico de entierro.

Después de decretar, el 7 de agosto, la pena de muerte a los hombres vestidos de mujer, a propuesta de Robespierre, y suprimir las Academias, el día 8, a propuesta del obispo Gregoire, la Convención recibió el 30 de agosto la demanda del cura Roger, portavoz de los delegados de secciones y federados, de que «el Terror sea puesto a la orden día». Demanda que fue atendida con celeridad, el 17 de septiembre, con la más terrible y temible de todas las leyes penales concebidas hasta entonces por la humanidad. La ley de Sospechosos. Lo eran todos los que no tuvieran certificados de civismo, los funcionarios suspendidos, los emigrados y sus parientes, los nobles, los denunciados por sus vecinos o sus criados.

Los Comités de vigilancia fueron encargados de confeccionar las listas de sospechosos en toda Francia. El temor a ser considerado sospechoso cambió drásticamente la conducta social y la conversación de los franceses, incluso en el interior de sus domicilios. A partir del siguiente día 21, se decretó la obligación para las mujeres de lucir fuera de sus casas la *cocarde* revolucionaria. Esta ley causó la ruina moral del jacobinismo y dio cobertura ética a la conspiración contra Robespierre, que estuvo fundada en el miedo a estar incluidos en su secreta lista de sospechosos.

El día 5 de octubre, la Convención estableció el calendario revolucionario concebido por el matemático Romme. El año comenzaba el día de la fundación de la República, 22 de septiembre, y se dividía en 12 meses de treinta días —con 5 o 6 complementarios—, divididos en 3 jornadas festivas cada 10 días, para reposo fraternizador. Los poéticos nombres de los meses seguían el curso de las estaciones y de los fenómenos de la naturaleza.

El 30 de octubre, 21 diputados girondinos fueron condenados a muerte y guillotinados al día siguiente, entre ellos los primeros líderes de la Gironda, famosos por su pragmatismo sin mañana, como el muñidor Brissot, o por su emocionante oratoria, como Vergniaud, Gensonné, Isnard. El día 8 de noviembre fue guillotinada Madame Roland. El día 10, su marido, dimitido y huido, se suicidó. Condorcet, escondido desde que fue acusado de criticar la Constitución jacobina, escribió su *Esquisse tableau*

historique de progres humains
d’un
, antes de ser descubierto y puesto en prisión, donde murió al parecer de disentería. El día 11 de noviembre del 93, era guillotinado Bailly. Peor suerte corrieron sus compañeros escapados a la desbandada. Rebecqui, ahogado en el puerto de Marsella. Petion y Buzot, disfrazados de campesinos, destrozados y casi devorados por los lobos en una landa de Saint-Emilion. El girondino Valady, decapitado en Périgueux. Sus compañeros Déchezeaux en Rochefort; Barbaroux y Guadet, junto con otros compañeros, en Burdeos. A los que hay que añadir los sacrificados en las grandes purgas de Marsella, Lyon. Nantes. Burdeos y Toulon.

La persecución de los federalistas partió de un error sobre el concepto federal. En el proceso de Brissot, éste tuvo la sinceridad de afirmar que la Constitución de Condorcet era la más democrática que había existido. Puso de ejemplo la de EE. UU., que a su juicio lo era menos. Suficiente para que el Presidente del Tribunal lo tergiversara. «La mayor prueba que se podía dar del proyecto que tenían los acusados de federalizar la República, es la citación que Brissot acaba de hacer de la Constitución de los EE. UU., citación que los acusados hacen sin cesar».

La falsedad de esta acusación la denunció Buzot en sus Memorias: «¿por qué aberración se ha podido acusar a la vez los girondinos de monarquismo y federalismo? Estas dos palabras son bien extrañadas de encontrarse juntas». La historiadora de la Revolución francesa, Mona Ozouf (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, p. 87), ha recordado que la posición de Buzot era exactamente la misma que la del extremista Billaud-Varenne, cuando a fines del 91, después de Varennes, éste pidió para los 83 departamentos un «poder sancionador» que no permitiera dar fuerza de ley a ningún decreto sin la aprobación de las tres cuartas partes de ellos.

Durante el mes de noviembre del 93 se concretó, en decretos sucesivos, el proceso mal llamado de descristianización, en lugar de descatolización, comenzado con el nuevo calendario. Sustitución de las fiestas religiosas por las cívicas. Autorización a los municipios para que suprimiesen las instituciones religiosas. Cierre de Iglesias. El obispo de París, Gobel, cometió el acto de apostasía de depositar

su anillo y su cruz en la Convención. Robespierre se pronunció por la libertad de culto, pero pidió en los jacobinos la vigilancia del clero y el despojo de las iglesias. Danton, sin embargo, denunció la mascarada religiosa jacobina, diez días después de que sus amigos Delaunay, Chabot, Dasire y Julien de Toulouse fueran arrestados por corrupción en la liquidación de la Compañía de Indias, lo que motivó el regreso a París de Danton el día 20, y la edición por Camilo Desmoulins del *Vieux Cordelier*, para apoyar la campaña dantonista en pro de la indulgencia. La suerte del simpático periodista estuvo unida a la de Danton hasta la muerte de ambos en la guillotina.

El año terminó con un discurso táctico de Robespierre, el 25 de diciembre, contra la campaña de los indulgentes dantonistas, en el que situó a los jacobinos en el término medio aristotélico, pero sin moderantismo, entre los citras indulgentes y los ultras radicales, identificados aquéllos con Danton y éstos con Hébert. Todos comprendieron que esos eran los dos objetivos de «la guerra de la libertad emprendida por la Revolución contra sus enemigos».

Era lógico que después de la sistemática depuración, más bien eliminación, de la Gironda, situada en el lado conservador de las conquistas políticas del 91, el partido jacobino creyera que su deseo de representar el término medio, lo que en siglo XX se denominó partido de centro, le obligaba a equilibrar la situación y el momento, disminuyendo o controlando el extremismo de la izquierda de los Cordeliers, exaltada en la prensa y en las arengas de los que querían heredar el prestigio popular de Marat. Uno de ellos, Hébert, que hasta el asesinato del Amigo del Pueblo había puesto su demagogia social y militar al servicio de su ambición de ser ministro, consiguió que su periódico *Le Pere Dúchense* llegara incluso a tener más influencia en las clases bajas y en los cuarteles que *du peuple*
L'Amí
.

Su redactor Hébert había logrado un puesto en el consejo general de la Comuna, después de la insurrección de 10 de Agosto, y ser designado sustituto de Chaumette en el cargo de Síndico de la misma. Desde esa posición nunca se identificó con los *enragées*. En las agitaciones parisinas de 25 y 26 de junio por la crisis del jabón,

se distanció de Jacques Roux, que el día anterior había sido expulsado de la Convención por sus amenazadoras palabras. *Le Pere Dúchense* calificó a los *sans-culottes* de marqueses disfrazados de carboneros y peluqueros. Un oficio, éste, convertido en un signo de la reacción desde que la supresión de las pelucas los llevó a ser sospechosos de monarquismo, como lo probaban los numerosos peluqueros que atizaban y rizaban la guerra de la Vendée.

Hébert pedía el castigo de los girondinos escapados del 2 de junio, pero a la vez ridiculizaba a los *enragées* que atacaban a los minoristas de París para dejar a salvo «los millonarios de Burdeos y Marsella». Cuando los *sans-culottes* pidieron una ley contra los acaparadores, Hébert se opuso alegando que estas cuestiones impedían a la Convención concentrar sus energías en su objetivo fundamental de hacer una nueva Constitución. Esto dijo Collot d'Herbois : «habríais visto a Hébert pasear la llama de la verdad sobre la cabeza del cura hipócrita (Roux) exprimiendo su máscara como un limón impuro que cubría su cabeza». Pero la suerte política de Hébert cambió cuando, a causa del éxito del *Pere Dúchense*, buscó la influencia en el pueblo en lugar de un ministerio en el gobierno. Para mantenerla, tenía que erosionar sin descanso a la facción en el poder. Ante cada jornada revolucionaria, pequeña o grande, tomaba las mismas posiciones demagógicas que poco antes reprochaba a los *enragées*. En la concentración en el Ayuntamiento del 4 de septiembre, Hébert exhortó a «que el pueblo vaya mañana en masa a la Convención, y la rodee como hizo el 10 de agosto, el 2 de septiembre y el 31 de mayo». La invasión de las tribunas de la Convención, el día 5, sacó de quicio a Robespierre, obligándole a actuar contra la pinza de la moderación dantonista y el radicalismo hebertista.

El año 1794 comenzó con la expulsión de Desmoulins del Club jacobino y el arresto del dantonista Fabre d'Énglantin , acusado de malversaciones en la liquidación de la Compañía de Indias. Quince días después (2 de febrero), la Convención, a propuesta de Danton, acordó la puesta en libertad de los dos detenidos más cercanos a las nuevas posiciones extremistas del *Pere Dúchense*, Ronsin y Vincent, poderosos aliados de Hébert, y se

mantuvo en prisión a Jacques Roux (detenido el 5 de septiembre del 93), donde se suicidó el 10 de febrero del 94. Pese a lo cual Robespierre fue acusado de moderantismo en los *Cordeliers* (12 de febrero). En ese contexto político se encuadró el famoso discurso de Robespierre (5 de febrero), donde expresó los dos factores que determinaban su política: «la virtud, sin la cual el terror es funesto; y el terror, sin el cual, la virtud es impotente».

La carestía y la escasez de abastecimientos propiciaban el extremismo de Hébert y de los *enragées*, que llamaban a los jabinos *endormeurs*. Saint-Just propuso a la Convención, en los últimos días de febrero, un decreto ordenando el secuestro inmediato de todos los bienes de los sospechosos. «La opulencia está en las manos de un gran número de enemigos de la Revolución, las necesidades ponen al pueblo en la dependencia de sus enemigos… Los que hacen la Revolución a medias no hacen más que cavar su tumba. Los bienes de los conspiradores están ahí para los desdichados». Y después de fulminar a los indulgentes y de hacer la apología del terror, anunció de modo sibilino las nuevas hornadas de cabezas maduras para ser segadas en la guillotina. «La fuerza de las cosas nos conduce quizás a resultados que no habíamos pensado».

Dos días después, un nuevo decreto ordenó repartir los bienes de los sospechosos entre los indigentes, haciendo dos listas, la de los sospechosos que serían expropiados y la de los *sans-culottes* que recibirían sus bienes. Ronsin llamó a la insurrección general en los *Cordeliers* y Hébert lo apoyó, pidiendo poner un crespón negro en la Declaración de derechos. Una delegación jacobina, presidida por Collot d'Herbois, se presentó en el Club Cordeliers para pedir explicaciones. Ahí llamaron cromwelianos a los Comités robespierristas. El 13 de marzo, la Convención declaró traidores a la patria a los que habían excitado inquietudes sobre las subsistencias, intentado corromper el espíritu público o preparado un cambio en la forma de gobierno. Hasta que por fin, en la misma sesión, ante una severa requisitoria de Saint-Just, para quién la voluntad general no era la de la mayoría, sino la voluntad de los puros contra los que «amenazan el pueblo francés y la libertad», la Convención decretó el arresto de Hébert, Ronsin, Vincent, Momoro y varios hebertistas. Y lo que se

temía no sucedió. Las calles sin ira no escenificaron protestas significativas.

El descabezamiento de la izquierda populista acabó con los restos de poder nacional de la Comuna de París, a la que seguían las demás ciudades. A partir del 24 de marzo del 94 dejó de existir un doble poder en Francia, el de los municipios insurrectos y el de los dos revolucionarios Comités Centrales. La dictadura de estos Comités dejó de ser comisaria, como la antigua romana, y se hizo comitente de una idea abstracta, sin límites que la definieran ni campos de acción que la concretaran. Era la Revolución. Consistía en lo que los Comités decidían. Pero subsistía un peligro para la consolidación de la dictadura jacobina. El dantonismo. Pues Danton había logrado unir su nombre a dos sucesos capitales, la jornada revolucionaria de 10 de agosto que destruyó la Monarquía, y la movilización del pueblo ante la patria en peligro, cuando el 2 de septiembre ante el sitio de Verdún, lanzó su *Messieurs, il nous faut de, encore de, toujours de, et la France est sauvée*
l'audace
l'audace
l'audace
. La audacia como virtud política.

Como le sucede a todos los dictadores, Robespierre había confundido la necesidad de un centro de equilibro en el Gobierno, que él ocupaba, con la idea de un centro ideológico que estabilizara la Nación personificada en el Comité. Con esa finalidad, el
20-9-93
integró el Comité de Salud Pública con una derecha (Carnot, Lindet, Prieur de la Cote
d'Or
), una izquierda (Billaud de Varene, Collot
d'Herbois
), un centro pragmático (Barère) y un centro radical (Robespierre, Couthon, Saint-Just). La creencia de que centrismo gubernamental era equivalente a centrismo nacional salió reforzada con la ausencia de reacción en el movimiento popular, ante la decapitación de los hebertistas el 24 de marzo del 94.

El nuevo Comité se apresuró a licenciar la milicia revolucionaria y arrestar a Condorcet en el mismo día (27 de marzo), como a

procesar enseguida a los dantonistas (2 de abril) y a Lavoisier, junto con 27 Recaudadores Generales (8 de mayo). Como dijo el vicepresidente del Tribunal, Coffinhal, «la república no tiene necesidad de químico ni de sabio». En la presidencia del Tribunal, el robespierrista Herman. En la acusación, Fouquier de Tinville. Los dantonistas fueron mezclados con diputados corruptos (Fabre, Basire, Hérault), acusados de complicidad con el enemigo. Robespierre y Saint-Just vigilaron el proceso, para asegurar la condena de Danton. El puntillismo legalista del acusador era un obstáculo para el asesinato legal del héroe de la patria, nada fácil de reducir al silencio. En el debate con Fouquier-Tinville parecía salir victorioso de las falsas acusaciones. El acusador interrumpió el proceso para pedir ayuda. Saint-Just le trajo un decreto para acabar el debate judicial, considerando confeso al imputado, sí éste evadía las respuestas o insultaba a la justicia. Danton, Desmoulins y los dantonistas fueron ejecutados el 5 de abril. Las viudas de Hébert y Desmoulins, con el general Dillon, el día 13.

Para distraer la atención del macabro espectáculo de la guillotina, que tenía paralizada de angustia a la sociedad productiva y a la mayor parte de los diputados, al día siguiente de la decapitación de las viudas, se decretó el traslado del más celebrado de los cadáveres, el de Rousseau, al *Panteón*. Los jacobinos idealistas, y particularmente Robespierre, no parecían estar tan seguros de sí mismos y de su porvenir como aparentaban. De otro modo, no tendría explicación que, a estas alturas del Terror, creyeran necesario el reforzamiento de los órganos de represión directa. El día 15 de abril del 94, Saint-Just presentó un informe sobre «Policía general de la República», prohibiendo a nobles y extranjeros residir en París y en las ciudades próximas a los espacios de guerra. Y al día siguiente, la Convención decretó la creación del *Bureau* de policía particular del Comité de Salud Pública, dándole facultades de arrestación secreta, y provocando con ello la manifestación de hostilidades ocultas contra Robespierre, en el Comité de Seguridad general. La desconfianza de Robespierre hacia todo lo que no provenía de su propia iniciativa, o de Couthon y Saint Just, se manifestó también en la facultad de enviar representantes en misión, antes competencia de la Convención, y apropiada ahora por el Comité. El día 19 de abril se llamaron a

París los representantes en misión designados por la Convención, a los que el Comité acusará de abuso de poder.

La primera señal de lo que se avecinaba la dio Billaud-Varenne en la sesión de la Convención del día 20 de abril, en la que atacó, sin mencionar a la persona que todos miraban, «las virtudes mismas de los hombres que ocupan puestos eminentes». El rayo venía de una profunda tormenta de miedo general en la diputación y de esperanzas particulares de salvación. Sin dar muestras de temor, el triunvirato del horror, Robespierre, Saint-Just y Couthon, ofrecieron a sus detractores, el día 22, las cabezas guillotinadas del prestigioso jurista Malesherbes, abogado defensor en el proceso contra Luis XVI, y de Le Chapelier, el diputado más destacado en valentía y realismo. Lo que hacía tiempo se esperaba sucedió el día 26 de abril. Enfrentamiento abierto entre Saint-Just y Carnot en el seno del Comité.

El encargado de la guerra Carnot, como Cambon en las finanzas, eran las únicos hombres de poder que en lugar de opiniones tenían criterios. El primero era ingeniero militar y, limpiando de *sans-culottes* las oficinas militares, colocó en ellas a personas de mérito y oficio. Cambió el signo de la guerra a favor de Francia, y convenció a Robespierre de la necesidad de invertir el rol de los representantes en misión. En lugar de comisarios políticos, como los ya enviados en misión, Carnot quería colaboradores eficaces y leales a la dirección militar de las operaciones bélicas. Robespierre, sabiendo que era su enemigo, no podía sustituirlo. Una vez llegó a decirle «os espero en la primera derrota».

Robespierre consiguió el sueño de su fanatismo religioso y la mayor gloria de su vida. Nunca fue más alta la apariencia de su poder personal absoluto. El día 7 mayo de 1794 obtuvo de la Convención el culto oficial de la religión del vicario savoyano de Rousseau, con un decreto, cuyo artículo 1 decía: «el pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma». Y mientras continuaban las ejecuciones y las victorias militares, Robespierre fue elegido Presidente de la Convención por unanimidad, el día 4 de junio, para que disfrutara de su apoteosis en la Gran Fiesta del Ser Supremo del día 8 siguiente, organizada y diseñada por el gran pintor David. Comenzó a las ocho de la mañana en las Tullerías. Los ciudadanos portaban ramas de roble y

los niños cestas de flores. Robespierre llegó a las diez horas, con su hábito azul. Acabado su sermón, los coros de la Ópera entonaron el himno al *Pére de, supreme intelligence* *l'Univers* . La ceremonia terminó en el *Champ-de-Mars*, con la vuelta tradicionalmente majestuosa a la montaña de cartón y el consabido abrazo francés de todos a todos.

Siguiendo la línea de Sant-Just en materia de represión de los sospechosos de aristocracia mercantil, la Convención había decretado antes, el día 11 de mayo, a propuesta de Barère, la venta en subasta de sus bienes, creando un fondo nacional de solidaridad para indigentes. Y el día 22, en la onda de represión de la aristocracia política, fue arrestada la amante de Tallien, la española Teresa de Cabarrús, hija del banquero de Carabanchel (Madrid), Marqués de Cabarrús. Esta medida que parecía un hecho menor en las atrocidades del Gran Terror, sería la chispa que pondría en marcha el motor de la sublevación de los convencionales contra Robespierre que, de momento, se vio favorecido por las dos tentativas de asesinato contra Collot d'Herbois , por el monárquico Admirat el día 22, y contra el propio Robespierre, por Cécile Renault, el día 23 de mayo.

El día 10 de junio del 94. Couthon propuso a la Convención una ampliación de las personas susceptibles de ser llevadas ante el Tribunal Revolucionario, y una sustancial variación del proceso para arrestar sin acuerdo de la Convención. Este informe no había sido previamente presentado a ninguno de los dos Comités, como era preceptivo. El recelo de que se estaba preparando otra cosecha de cabezas de diputados, casi llegó a la certeza al pedir Robespierre la votación inmediata sin debate. Con muchas reticencias y sin que nadie osara requerir más informaciones sobre ese decreto, que luego se llamó del Gran Terror, la Convención lo aprobó. Y un extraño asunto crispó el temor de los diputados. El día 15 de junio, una mujer, Catherine Théot, a quien Robespierre había favorecido, anunciaba la venida del nuevo Mesías. El miedo entre los representantes aumentaba por horas. Circulaban rumores de nuevos

proscritos.

Pese a la monografía de Fleischmann sobre *Robespierre Et les Femmes* (París 1909), permanecen en la sombra los motivos de que las relaciones con Catherine Théot y sobre todo con Mme Duplay, la hija del tendero en cuyo domicilio de la Rue Saint-Honoré vivía el Incorruptible, parezcan ligadas o concomitantes a los signos externos de un notable cambio de carácter del líder jacobino desde la Fiesta del Ser Supremo. Lo que se percibe en la conducta de Robespierre, desde que fue elegido Presidente de la Convención por unanimidad, es una especie de desprecio o apatía hacia los inminentes peligros que se cernían sobre su cabeza. Pero lo que sería explicable en el talante olímpico de Dantón, retirado al campo cuando más necesaria era su presencia en París para movilizar a sus numerosos partidarios y preparar su defensa ante el Tribunal de Salud Pública, contra la acusación de complicidad en la corrupción de sus amigos, no era concebible en el espíritu ordenado, previsor y trabajador, con agenda diaria, de un Robespierre disciplinado por su sentido religioso del deber y su ambición depuradora de ideas y personas.

El virtuoso de la sospecha sistemática parecía abandonarse a su creencia de que la realidad era una mentira inevitable sobre la verdad. Un fatalismo que no tenía cuando, interrumpido su discurso a los jacobinos (marzo de 1792), dijo: «no, señores, no ahogareis mi voz, no hay orden del día que pueda silenciar la verdad». Tampoco lo tuvo a fines de 1793 cuando, en el tema de la verdad religiosa, denunció las innobles ambiciones de los hebertistas promotores del culto a la Razón.

¿Exceso de confianza en sí mismo? ¿Hábito de no ser contestado desde la liquidación de girondinos, hebertistas y dantonistas? Eso sólo explicaría su falta de diligencia para prevenir y deshacer la conspiración de los propios jacobinos contra su dictadura personal, pero en modo alguno la temeraria torpeza de su último discurso a la Convención.

¿Repentino abandono en el regazo místico de la verdad de su acción y de su ambición de gloria impersonal de la Nación? ¿Serenidad de ánimo comunicada por su apoteósico triunfo en la fiesta del Ser Supremo? Las explicaciones psicológicas caen derrumbadas por las conductas. Dos días después de la gran fiesta

religiosa, Robespierre y su fiel Couthon preparan el nuevo escenario del Gran Terror, con la ley de reforma del proceso ante el Tribunal revolucionario, que suprimía pruebas y posibilidad de defensa. O sea, aumento de la represión terrorífica cuando el ejército de Jourdan, a punto de ganar la batalla de *Fleurus* (26 de junio), liberadora de enemigos exteriores en territorio francés, eliminaba la última justificación del Terror. Dos torpezas, la del último discurso de Robespierre y la del decreto del Gran Terror, que aseguraron el éxito de la conspiración termidoriana.

Los violentos enfrentamientos en el Comité de Salud Pública se escuchaban por las ventanas del salón de sesiones, abiertas al jardín del Manége en las Tullerías, donde se congregaba una multitud de inquietudes. Trasladadas a la calle, las acusaciones de dictador a Robespierre eran algo más que comidilla en todos los ambientes sociales y políticos de París. El 22 fracasó un intento de reconciliación entre los dos Comités, el de Seguridad y el de Salud Pública, en ausencia de Robespierre. Se había ido a pasar un día de campo con Mme Duplay, de la que se suponía amante, aunque este tipo de relación no estaba públicamente confirmado.

Cuenta Barère en sus Memorias que Saint-Just, propuso a los dos Comités levantar una potencia dictatorial, y que ese vigoroso poder fuera confiado a «un hombre de genio, de fuerza, de patriotismo, de generosidad para aceptar ese empleo de la potencia pública». Un hombre tan excepcional que estuviera dotado «de tal hábito de la Revolución, de sus principios, de sus fases, de su acción y de sus diversos agentes, que pudiera responder de la seguridad pública, del mantenimiento de la libertad». Para terminar así: «un hombre que tenga en su favor la opinión general, la confianza del pueblo. Este hombre, yo os declaro que es Robespierre». Es difícil creer que sus oyentes estallaran de risas a carcajadas, como dirá luego Barère.

El 23 se llegó a una pacificación de los dos Comités, en presencia de Robespierre, pero con el presagio de Couthon de nuevas condenas a muerte. Ese mismo día, en el que fue guillotinado el General Beauharnais, esposo de Josefina, la futura emperatriz, se publicó el *maximum* de salarios obreros, que ocasionó una gran protesta de los trabajadores de París. La devaluación de los *assignats* llegaría pronto al 75%. En julio, la depreciación del papel moneda, al 50%. La escala oficial de salarios era inaplicable.

Los empleadores pagaban jornales muy superiores. Un carpintero de obra tenía en la tarifa un sueldo menor a la mitad del que cobraba. En las manufacturas de armas, los ajustadores lo vieron reducido a un tercio. En ese calamitoso estado de la economía, Barère se preguntaba si no sería mejor sangrar a los grandes comerciantes antes que matarlos.

El Comité de Salud Pública proponía medidas drásticas para evitar la deserción de la mano de obra campesina ante la próxima cosecha. Sólo existía en Francia un motivo de tranquilidad. Ninguna porción de su territorio estaba ya invadido por armadas extranjeras. Pero el artífice de la epopeya defensiva no había sido el Incorruptible deísta del Ser Supremo, sino su enemigo, el gran estratega y mediocre político, Carnot, que había puesto a Jourdan al mando de la armada que derrotó a los austriacos de Couburg, donde se empleó por primera vez un aerostato, y que fue bautizada con el nombre de *Armée de Sambre-et-Meusse*.

Robespierre seguía imperturbable. Para levantar los ánimos en la próxima sesión de la Convención del día 26, la víspera fue guillotinado el admirado poeta André Chenier y, en el anterior día 14, Fouché se eliminó, él mismo, del club jacobino. En ese ambiente de miedo generalizado de los representantes a estar en la lista de proscritos, de pánico en la nueva aristocracia comerciante y la militar a estar en la lista de sospechosos, de desesperación de los trabajadores y progresiva recesión de la actividad económica, Carnot tuvo la precaución de alejar de París los destacamentos de artillería que estaban a disposición de la Comuna robespierrista.

Sin haber prevenido a Couthon ni a Saint-Just, el día ocho de termidor (26 de julio del 94), con emoción contenida en su soberbia soledad, Robespierre sorprendió a todos con un imprudente discurso a la Convención. «Los asuntos políticos retoman una marcha pérfida y alarmante. El sistema combinado de los Hébert y de los Fabre d’Englantin se persigue ahora con una audacia infinita. Los contra-revolucionarios son protegidos». Lo interrumpió Barère: «Se os habla mucho de nuestras victorias. Recontadas con menos pompa, parecerían más grandes». Carnot añadió: «Se ha sembrado la división entre los generales, la aristocracia militar está protegida,

los generales fieles son perseguidos, la administración militar se envuelve en una autoridad sospechosa». Billaud continuó así: «Los conspiradores nos han precipitado, a nuestro pesar, en medidas violentas y reducida la República a una horrible carencia». Amar y Vadier, los jefes de la policía, resentidos por las nuevas competencias policiales del Comité de Salud Pública, concluyeron: «Existe una conspiración contra la libertad pública. Tiene cómplices en el Comité de Seguridad General y en los despachos de este Comité… Castigar los traidores, renovar las oficinas del Comité de Seguridad General, depurar este Comité, depurar el Comité de Salud Pública, aplastar las facciones».

La conmoción colectiva fraguó en un bloque solidario a los miedos individuales. Todos exigían a Robespierre que diera los nombres de la lista de proscritos, tanto en uno como en otro Comité, o en la Convención. Hasta que Charlier le increpó: «cuando se presume de tener el coraje de la virtud, hay que tener el de la verdad. Nombrad a los que acusáis». Era la primera vez, desde la liquidación de los dantonistas, que Robespierre no era respetado ni, al perecer, temido. Ante la general y ruidosa insistencia en pedirle nombres, Robespierre solo acertó a decir que persistía en lo dicho. La Convención rehusó votar sobre su discurso. El Incorruptible, sin comprender lo que estaba pasando, marchó a buscar apoyo en el club jacobino, como después haría el 19 de brumario un Bonaparte, zarandeado y llamado dictador en los *Anciens*, corriendo en busca de la protección de su hermano Lucien, en los Quinientos.

Durante la noche se organizó un plan para derrocar a Robespierre en la propia sesión de la Convención del día siguiente. Los historiadores del XIX atribuyeron el papel de muñidor de la conspiración a un Tallien apremiado por Teresa Cabarrús, para que la sacara de la prisión antes de la fecha cercana de su proceso ante el Tribunal. Hoy se conoce mejor la preparación de aquel improvisado complot que debía asegurar, para su éxito, el arresto de Robespierre en la Convención y la pasividad de la Guardia Nacional, a las órdenes de la Comuna robespierrista. Para ello era necesaria la participación de la policía del Comité de Seguridad General y la orden de arresto del general Hanriot, comandante de la Guardia Nacional. El núcleo de los conspiradores, los representantes en misión temerosos de la acusación de abuso de poder y

exacciones (Tallien, Barras, Fréron, Fouché), se concertaron con Barère, que fue quien planificó un verdadero complot, al integrar en los conspiradores a Billaud-Varenne y Collot d'Herbois. Este último, Presidente de la Convención, podía retirar legalmente la palabra a Robespierre.

A las cinco de la mañana del domingo 9 de Termidor (27-7-94), para definir las bases de una posible alianza con el centro y la derecha de la Convención, se reunieron Barère, Carnot, Cambon, Amar, Tallien, Fouché, Billaud-Varenne y Collot d'Herbois. El primero ya había contactado con la *Plaine*, que aceptaba el arresto de Robespierre con un cese inmediato del Terror. Billaud llegó incluso a invitar a Saint-Just, quien naturalmente rehusó. Antes de las 11 de la mañana, todos acudieron a la Convención.

Tallien y Fouché decían, a cada diputado que saludaban, que estaba en la lista de Robespierre. Se ignora por qué Saint-Just no alertó a Robespierre.

Se abrió la sesión a las 11, bajo la Presidencia de Collot d'Herbois. A las 12, Saint-Just intentó hablar. Tallien, cubriendo su voz, se lo impidió. Billaud centró el debate: «Un abismo se abre bajo nuestros pasos. No hay que dudar entre rellenarlo con nuestros cadáveres o triunfar sobre los traidores». Tallien pidió y obtuvo el arresto de Hanriot y su sustitución por Barras. Hacia las tres de la tarde, Robespierre quiso subir a la tribuna. El Presidente no lo autorizó. Sólo un grito inundó la sala, ¡abajo el tirano! Sin estar previsto, el diputado Louchet demandó el arresto de Robespierre, Saint-Just y Couthon. Entonces, Agustín, hermano de Robespierre, y Le Bas pidieron el honor de ser incluidos en la orden de arresto. Los cinco detenidos fueron enviados a distintas prisiones. Robespierre a la de Luxemburgo. Luego fueron detenidos Hanriot y Dumas, Presidente del Tribunal revolucionario. Poco después, el Alcalde Fleuriot-Lescot, y el vicepresidente Coffinhal, ordenaron la liberación de los prisioneros y su conducción al Ayuntamiento, donde estaban concentrándose las secciones para marchar contra la Convención.

Primeramente, fue liberado Hanriot, quien junto a Coffinhal liberarían después a los cinco detenidos. Couthon no quiso ir a la

Comuna y marchó a su casa. Robespierre prefirió refugiarse en los locales de la policía municipal, en el ministerio de Justicia. Los otros tres fueron conducidos al Ayuntamiento, donde la concentración de *sans-culottes* era menor de la esperada. Hanriot intentó bloquear las Tullerías, como en el golpe contra la Gironda. A las 22 horas, Robespierre se trasladó al Ayuntamiento. Lo recibió Saint-Just. Juntos enviaron este mensaje a Couthon: «todos los patriotas son proscritos, el pueblo entero se ha levantado, sería traicionarle no presentarte en la Comuna donde nosotros estamos»; y se unieron al Comité de ejecución designado por la Comuna, desde donde impartieron órdenes a la guardia de la Convención para que se retirara, y a las secciones para que se concentraran en la plaza de Gréve. Pero Barras, al mando de la Guardia Nacional destacada en la Convención, se adelantó. Y Barère, con sus *adresses* al pueblo francés, en nombre de los dos Comités, distribuidas en esa plaza, desactivó el movimiento popular.

A la 1 hora de la noche del lunes, día 10 de termidor (28-7-94), llegó Couthon al Ayuntamiento. La Convención puso fuera de la ley, es decir, la muerte sin juicio, a todos los que se opusieran a sus decretos. Y Barras emprendió la marcha de la Guardia Nacional contra los refugiados en el Ayuntamiento, que fue asaltado por una improvisada tropa de gendarmes y guardias con gran desorden. Le Bas se suicidó en el acto con un tiro en el cerebro. Agustín Robespierre se tiró por la ventana y se rompió la cadera. Saint-Just se entregó sin resistencia. Couthon fue encontrado bajo una escalera. Y en cuanto a Maximiliano Robespierre, casi todos los historiadores dieron por cierta la historieta de que uno de los gendarmes, el oficial Merda, le disparó desde la escalera rompiéndole la mandíbula. Hoy se sostienen dos tesis, la de que intentó suicidarse como Le Bas, o la de que se cayó, huyendo de la tromba de gendarmes asaltantes, fracturándose la mandíbula. Desde las dos hasta las dieciocho horas de ese día, durante esas interminables horas de dolor soportado en silencio, Robespierre permaneció tumbado sobre una mesa de piedra en el Ayuntamiento, hasta que tras haber sido identificado por el acusador Fouquier de Tienville, fue conducido a la guillotina junto con los otros 21 detenidos.

Liberado de la dictadura, el amanecer del día 11 de termidor (29

de julio) anegó la Convención de sentimientos contradictorios. Se esperaban con inquietud las reacciones sociales y políticas al abismo abierto en el poder con la ausencia del Incorruptible del escenario político. Las acusaciones *postmortem* al Catilina y Cromwell de Francia, no ocultaban que la esperanza de las nuevas ambiciones comenzaba sometiéndose a la violencia de las viejas perversiones. El Terror continuaba llamando al Terror.

Directorio

La unión forjada con el miedo a Robespierre no tenía fundamentos ideológicos, ni programáticos que le permitieran ser prolongada. El Terror lo definió el terrorista Tallien como sistema de poder fundado sobre el miedo. Desmantelarlo equivalía a desmantelar el régimen de poder de los Comités. El más consciente de este problema era Barère. Al principio creyó posible la continuación del robespierrismo sin Robespierre. Lo revelaban sus primeras palabras: «una conmoción parcial que deja al gobierno en la integridad de las operaciones políticas, administrativas y revolucionarias».

Las adhesiones, más de 800 mensajes de instituciones civiles y militares, tranquilizaron a la representación, que aun no se imaginaba un teatro público sin Robespierre. Para evitar la consolidación de dictaduras colegiadas, a propuesta de Tallien, se decretó que una cuarta parte de los Comités seria renovada cada mes, y que los salientes deberían esperar otro mes antes de volver a proponerse al cargo. Pero se terminó decretando la ejecución en la guillotina de los 70 detenidos por Barras en la Comuna. La consigna dominante en la Convención, con el nuevo decreto terrorífico, ya no podía ser abajo la tiranía, ni abajo los Comités, sino abajo el *maximum*.

El mes de julio terminó con los nombramientos de Tallien y Thuriot como miembros del Comité de Salud Pública, y los de Legendre y Merlin de Thionville, en el Comité de Seguridad General, del que salió el pintor David. El mes de agosto comenzó con el arresto del acusador público Fouquier de Tinville, y con la primera medida que denotaba el cambio operado en la mentalidad gobernante de los termidorianos. El 1 de agosto, la Convención decretó la derogación de la tenebrosa ley del Gran Terror, la de 10 de junio, que permitía la arrestación directa por el Comité de Salud Pública, sin conocimiento del Comité de Seguridad General ni de la

Convención. Medida que fue precedida por la liberación de 478 prisioneros, no afectados por la ley de sospechosos. Entre ellos, los actores y actrices del *Théatre Frangais*. También, la del republicano inglés Tom Paine, que en prisión había sucumbido al alcoholismo.

Sorprendidos con la explosión popular de alegría por esas liberaciones, y por el deseo de gozar de libertades personales, los termidorianos se vieron forzados a desmantelar las leyes de la dictadura. El continuismo pretendido por Barère fue sustituido enseguida por el pacto de concordia entre patriotas y monárquicos, exaltados y moderados, revolucionarios y reaccionarios. Los que antes ni siquiera se miraban se abrazarían como hermanos. Pero el desmantelamiento de las instituciones terroristas no se podía hacer sin crear nuevas fuentes de violencia institucional.

La abstracta República, su nombre, comenzó a sustituir, en los discursos, al espíritu público que antes animó la horrible faz de la concreta Revolución del Terror. Por eso, los primeros meses que siguieron a la caída de Robespierre, constituyen un laboratorio para la observación en vivo de los dos procesos convergentes, pero antagónicos, de la desconstrucción de la situación política en vigor, un Gobierno terrorista sin Estado ni sociedad civil autónoma, y la construcción de una nueva situación política, con gobernación provisional, diputación perpetua y sustitución del Terror por la Corrupción, en tanto que factor sistemático de sostén de la ¡legalidad!

La primera convergencia de esos dos procesos estaba ya contenida en la coincidencia en el tiempo del primer gran debate sobre el Terror en la Convención, y la liberación, ese día 19 de Agosto, de Teresa Cabarrús, devenida esposa de Tallien y *Notre Dame de Thermidor*. Los *muscadins* (petimetres), nueva armada reaccionaria de la pequeña burguesía, desplazaron de las calles a los *sans-culottes*. Los teatros se llenaban y la prensa se agotaba con sátiras despiadadas y artículos panfletarios contra el diablo Robespierre y su cola viviente en los Comités y la Convención. Los robespierristas se encontraron en la misma situación que los 71 diputados girondinos sobrevivientes como rehenes de la Convención, tras la liquidación de la Gironda en la triste jornada del 31 de mayo de 1793. Las ganas de vivir no daban coherencia al modo de vivir.

Las contradicciones entre una situación de gobierno sin Estado y una sociedad sin opinión pública, las resolvía el albur de los acontecimientos. En la medida en que aquella necesitaba generalizarse, ésta se particularizó en multitud de manifestaciones espontáneas en favor de libertad de expresión, de comercio, de propiedad y de hedonismo. El 7 de fructidor (24 de agosto), en lugar de unirse la gobernación bajo un solo criterio, se particularizó con una improvisada división en 16 Comités, gobernadores de Francia. El Comité de Salud Pública, para huir de la quema robespierrista, se ocuparía de la diplomacia y la guerra. El de Seguridad General seria competente en los asuntos propios de un ministerio del Interior. El de Legislación, concentraría en un solo órgano las materias judiciales y administrativas. Y los Comités de Vigilancia se atomizarían en Comités de distrito, renovables cada tres meses.

Las libertades personales y sociales se hicieron más cuestiones de hecho que de derecho. La Convención no se atrevió a proclamarlas, tal como lo habían pedido Tallien y Fréron, antes fanáticos terroristas en sus mandatos de enviados en misión provincial. Los tránsfugas de la guillotina termidoriana no sólo serían los adalides de la libertad, sino incluso de la consigna que comenzó a circular tan pronto como cayó la del Terror.

Lo que se pedía como nueva orden del día, en periódicos, teatros y calles, tanto de París como de provincias, era algo tan peligroso para la gobernación como reclamar Justicia contra los crímenes del Terror. Al día siguiente del Decreto de 7 de fructidor, la Convención se atrevió a lanzar un violento ataque contra Billaud-Varenne, Collot
d’Herbois
y Barère, que se vieron obligados a dimitir del Comité de Salud Publica. La caótica gobernanza diaria cayó sobre el Comité de Legislación, ante el proceso de los 94 sobrevivientes de la represión en Nantes, enviados prisioneros a París por Carrier, que duró la semana del ocho al quince de mayo, ante una enorme expectación. El ambiente era tan tenso que durante el proceso fue agredido Tallien, cuando Merlin de Thionville identificaba los culpables en los «caballeros de la guillotina» que lo acusaban de traidor y renegado. En esa semana, Fréron editó *du Peuple*

L'Orateur
, y el obispo Gregoire informó a la Convención sobre los daños causados por el vandalismo. Al fin, los prisioneros fueron absueltos. Desatadas sus lenguas sobre la represión del Terror en Nantes, la indignación popular se exacerbó. Días después, la Convención suprimió todo tipo de subvenciones al culto religioso y, para obligar a los radicales federados a retornar a sus provincias, decretó que no podrían vivir en París los que no residieran allí antes del 2 de junio de 1793, cuando la Comuna impuso a la Convención la decapitación de la Gironda. La animadversión contra los jacobinos causó violentos incidente en Marsella a finales de septiembre.

El mes de octubre comenzó y terminó bajo el mismo signo. Anarquía local en la liberación de prisioneros, que provocó en los clubs jacobinos y en las sociedades populares una renovación de sus energías contra la política de desjacobinización de las secciones, emprendida por la Convención desde los primeros días de Octubre. Esto se tradujo el día 16 en la prohibición de afiliarse a las sociedades políticas y del derecho de hacer peticiones. La Revolución revenía sobre sus pasos, reivindicando a los girondinos como víctimas de la insurrecta Comuna y del terror jacobino. Las secciones parisinas se fueron alimentando de nuevos motivos de rencor.

Para reprimir las peticiones de justicia contra los antiguos terroristas, la Convención se vio obligada a dictar la ley de 8 de *brumario* (29 de octubre), que protegía a los representantes de acusaciones infundadas. Antes de ser publicada, toda acusación debía ser examinada por los Comités correspondientes según la materia y, si su informe era favorable, el asunto pasaría a una comisión especial de 21 miembros, para cada caso, cuyo dictamen no vinculante sería estudiado por la Convención para decidir si era o no susceptible de abrir el proceso. La primera comisión se constituyó para examinar la conducta terrorista de Carrier, durante su misión en Nantes.

Amenazados por la desjacobinazión, antiguos *enragées* asomaron sus garras. «El león no está muerto cuando duerme y al despertar elimina a sus enemigos» (Billaud-Varenne, 3 de noviembre). La inestabilidad política era tan acusada que bastó esta bravuconada para inquietar a la Convención y a la prensa, sobre la eventualidad

de un retorno del Terror. El mismo día en que la Comisión de los 21 pidió la inculpación del jacobino Carrier, el dantonista Saint-Huruge, general de los *sans-culottes*, liberado de la prisión después de Termidor, dirigió una expedición de castigo contra los clubs jacobinos, a la que siguió otra de los *muscadins*, que sólo causaron daños materiales. La Convención ordenó cerrar el Club jacobino, procesar al terrorista Carrier, acusar a Lebon, promotor del Terror en el Norte; y ejecutar en la guillotina a Carrier, a la vez que el retorno de 75 diputados girondinos, excluidos del fratricida 2 de junio del 93.

El propio Tallien, amenazado por su pasado en Burdeos, repetía que «en revolución los hombres no deben mirar detrás de ellos». Inútil. Tras derogar la ley del *maximum*, decretar la libertad de comercio, suprimir la comisión de aprovisionamiento y el control postal, se constituyó la Comisión de 21 miembros para iniciar el procesamiento de Barère, Billaud-Varenne, Collot d'Herbois y Vadier. Y se autorizó el regreso de los emigrados que tuvieran tierras o capacidades de trabajo manual.

En enero de 1795, los «jóvenes dorados» derribaron los bustos de Marat y Le Peletier; los *muscadins* iniciaron el Terror blanco; los periódicos y las piezas teatrales aumentaron su antijacobinismo; los Comités especializados culparon a la burocracia jacobina de la situación desastrosa de la economía. Desde el Comité de finanzas, Cambon reclamó para los propietarios, negociantes, artesanos y comerciantes «la dignidad y el vigor que tienen derecho de alcanzar en un gobierno justo». En nombre del Comité de Comercio, Blutel proclamaba el dogma de que «una Nación que hace el comercio por su gobierno es una monstruosidad». Desde el Comité de Salud Pública, Lindet pedía que «todo ciudadano que emplee sus días útilmente en trabajos de agricultura, ciencia, arte o comercio, que levante o sostenga fábricas o manufacturas, no pueda ser inquietado ni tratado como sospechoso». Pero el ataque profundo contra el dirigismo vino de Boissy d'Anglas. «El objeto de la Comisión era concentrar en una misma mano todo el comercio de la nación; encomendar a unos individuos elegidos por la tiranía misma el cuidado de alimentar, a una tasa prefijada, a

todos los ciudadanos de la República; el gobierno habría todo dirigido, todo determinado; habría sido el solo comerciante, el solo agricultor, el solo manufacturero. Concentrando todas las riquezas, dirigiendo todos los trabajos, habría tenido todo en sus manos y ejercido una tiranía absolutamente desconocida sobre la tierra».

El 7 de febrero fue detenido Babeuf —editor del diario *El Tribuno del Pueblo* desde el 5 de octubre del 94— por haber llamado a la «insurrección pacífica» contra la falta de provisiones alimentarias y los precios elevados. A fines del mes siguiente se le unirá en la prisión el comisario de Francia en el Piamonte ocupado, Felipe Buonarroti, quién nos legará la insignificante historia de la Conspiración de los iguales, exaltada por Marx como primer antecedente moderno del comunismo.

En aquel duro invierno, en el que se vieron lobos buscando alimento hasta en los arrabales de París, el alza de los precios era brutal. Los *assignats* se acercaban ya al 10 por ciento de su valor nominal, y el luis de oro, que se cambiaba hacía tres meses a 75 libras de papel moneda, subió a 200. La escasez de todos los granos a la vez, y la carestía de los precios castigaban las rentas fijas de funcionarios y asalariados. Con 18 grados bajo cero y el Sena helado, los pobres no tenían más recurso que el grito del hambre en hogares sin fuego. Otra vez sin jabón y con raciones de pan, compuesto de todo menos de harina, comenzó a extenderse, como a principios de octubre del 89 respecto de la Corte, el rumor de un complot de la Convención para someter al pueblo con el hambre, la suciedad y el frío.

En aquella atroz miseria, los diputados de la Convención se doblaron ellos mismos la indemnización diaria, desde 18 a 36 libras. Los teatros devenían «cloacas de desenfreno y vicio», según informes de la policía. Se abrieron en París 544 salas de baile y otras tantas casas de prostitución. Los ricos escapados de la guillotina ofrecían en sus residencias suntuosas fiestas de baile, reservadas a las familias que habían padecido la guillotina en alguno de sus miembros. Cuando no se danzaba se jugaba y comía. Se multiplicaron los restaurantes de lujo, abiertos por los jefes de cocina de los grandes prelados y aristócratas que huyeron al exilio o fueron decapitados. Las modas femeninas, copiadas por *Notre Dame de Thermidor* de un *ballet* de odaliscas turcas, dejaban transparentar

los cuerpos de bellas mujeres, en las cenas *chez Corcellet, chez Very o chez Meot*, y en las *patisseries* de los Campos Elíseos.

Dos mundos parisinos, desconocidos entre ellos y contrarios de vida y cultura, el del centro y el de los arrabales, el de una sociedad entregada a la urbanidad del placer sensorial y el de una multitud desarraigada de todo principio menos del que imponía la miseria, intentaban construir, tras la destrucción del régimen terrorista, un criterio público hecho a la medida de sus deseos privados. Los diputados convencionales se codeaban con los ricos y desconfiaban de los restos hebertistas en la Comuna. En las secciones más castigadas por la miseria, un nuevo enfrentamiento parecía deseable para la derecha. La izquierda lo temía como algo inevitable.

Aquí no hablamos de la guerra civil de la Vendée religiosa y la Vendée militar porque, a pesar de su orientación monárquica, católica y contrarrevolucionaria, no alteró el sentido de los acontecimientos, salvo el inicio de la autonomía de los Generales del ejército. La represión del levantamiento de campesinos, curas, mujeres y señores locales —que habían aceptado la Monarquía semiconstitucional de 1791—, iniciado por la cuestión del juramento del clero, no tuvo diferencias sustantivas con las de Lyon y Nantes. Ahora se menciona porque, el 17 de febrero del 95, la Convención acordó no sólo indemnizar a la Vendée, sino concederle la libertad de culto, cuatro días antes de extenderla a todo el territorio francés.

La política antijacobina se concretó ese mes en la supresión de los Comités de Vigilancia (día 19), y la restricción de residencia de funcionarios militares y civiles depurados desde *Thermidor*, obligándolos a vivir en las localidades donde habían prestado sus servicios (día 23).

Los acontecimientos se precipitaron en marzo. Fréron atacó la Constitución jacobina del 93. Billaud-Varenne, Collot
d’Herbois
, Barère y Vadier fueron arrestados. Los girondinos proscritos, desde el 2 de junio del 93, fueron reintegrados. Entre ellos, Isnard y Lanjuinais. La fiesta de 31 de mayo, en recuerdo del asalto de la Comuna a la Convención, fue suprimida. El *assignat* cayó al 10 por ciento. Se multiplicaron en París los motines y agitaciones callejeras, especialmente en las secciones neohebertistas de

Gravillier, bajo la consigna de pan y Constitución del 93. A propuesta de Sieyès, se tipificó como delito, bajo pena de muerte, ir a la Convención con gritos malintencionados. Esas fueron las circunstancias que precedieron a la jornada insurreccional de 1 de abril del 95 (*12-Germinal*).

París ya no pertenecía a los *enragées* de los *faubourg*. Ahora estaba dividido en nuevas rivalidades. Cerca de la Bolsa, las secciones del centro reclamaron el castigo de los cuatro terroristas detenidos (Billaud y sus compañeros). Por eso, esta vez la insurrección de la indigencia comenzó en el centro de la isla del Sena en París. La mujeres habían emplazado a sus maridos en la plaza de *Notre Dame*. Los gritos de la multitud se concretaron en demandas de pan, de liberación de los jacobinos en prisión y de la puesta en vigor de la Constitución de 1793. La masa urbana marchó a las Tullerías, derribó las puertas y entró en la Convención a las dos de la tarde, cuando Boissy d'Anglas peroraba sobre lo que habían hecho los Comités para asegurar el abastecimiento. Allí camparon a sus anchas los invasores durante cuatro horas, interrumpiendo, con el lastimoso *Du pain! Du pain!*, los intentos de la Montaña de calmarlos y hacerlos volver a sus casas. Este tiempo fue suficiente para que Legendre pudiera reunir un nutrido grupo de *muscadins* armados de matracas, porras y látigos.

La trifulca no había terminado cuando se supo que el general Pichegru, de paso accidental por París, había sido investido por la Convención del mando militar en la capital. A las 18 horas llegaron batallones del Oeste. La desbandada fue tan inmediata como la venganza de los termidorianos. En la misma sesión, se ordenó la deportación a la Guayana, sin juicio, de Billaud-Varenne, Collot d'Herbois y Barère (Vadier se había escapado, como también logrará hacerlo Barère antes de ser embarcado), y el arresto de otros 16 miembros, reputados de estar en la cresta de la Montaña, entre ellos nada menos que el incombustible Cambon, el creador de los *assignats* y director de las finanzas públicas, junto con Thuriot y los municipalistas Pache y Rossignol. Después de haber sido abatido por una enfermedad tropical, y haberse curado en un hospital

atendido por monjas, Billaud-Varenne se casó con una negra y se hizo dueño en Cayenne de una plantación de caña de azúcar, con esclavos.

El día 10 de abril la Convención decretó una medida que parecía prudente, el desarme de los terroristas en toda Francia, pero que dio lugar a una ola de venganzas privadas y disturbios sangrientos durante los días 13, 14 y 15, especialmente en los departamentos federalistas del Mediodía, que conducirán a un mayo negro, con prisiones invadidas, 97 prisioneros asesinados, 25 detenidos degollados, en un clima de agitación que recordó las masacres de septiembre del 92, pero de signo contrario. El día 7 de mayo fueron guillotinados el acusador Fouquier-Tinville, el Presidente del Tribunal Revolucionario, Herman, junto con muchos de sus miembros. Y el día 19 se difundió por todo París un panfleto titulado «La Insurrección del Pueblo». Todo parecía concurrir al nuevo estallido de violencia popular, que tuvo lugar en París el día siguiente 20 de mayo (1.º *Prairial*, año III).

Al toque a rebato (*tocsin*), otra vez las mujeres empujaron a los hombres de los *faubourg Saint-Antoine y Saint-Marceau* a marchar hacia la Convención, engrosando sus filas con las secciones del Este y del Centro (*Gravilliers, Arsenal, Arcis*), y armados esta vez de cañones y picas, bajo la consigna Pan y Constitución del 93. A las once horas de la mañana, la Convención puso fuera de la ley a los jefes del atropamiento. Al mismo tiempo, los Comités dieron la orden de agruparse en el campo de los Sablones a las tropas que circundaban París, llamando a los batallones de la Guardia Nacional y a los destacamentos de los cuarteles más cercanos. El diputado Féraud trató de organizar una barrera de resistencia a la muchedumbre, en la entrada de la Convención. Hacia las tres de la tarde, la vanguardia de los asaltantes derribó a Féraud, lo pisoteó, lo golpeó con zuecos de madera, lo arrastró hacia la plebe enfurecida, le cortó la cabeza, la ensartó en una pica y, entrando con ella en la Sala, se la presentó a Boissy d’Anglas, quien tuvo la fría humorada de saludarla.

Durante las cuatro horas en que los insurrectos ocuparon la Sala, la llamada «cresta» de la Montaña instituyó un nuevo Comité de 4 miembros que decretó la puesta en libertad de sus compañeros

detenidos en *Germinal*, el suministro de «pan de la igualdad» y la detención de los periodistas que pidieron o apoyaron las represiones contra el movimiento popular. Entre las 23 y 24 horas, *muscadins* y soldados de los escuadrones más cercanos entraron en la Sala y, a golpes de porras y bayonetas, la barrieron de asaltantes y de diputados *cretois* que los apoyaban. A las tres de la mañana una nueva sesión anuló los decretos anteriores y ordenó los arrestos de 14 diputados, entre ellos Romme y Prieur de la Marne. Pero la insurrección, recalcitrante en su propósito de imponer la satisfacción de sus peticiones, no se dio por vencida. Y al día siguiente, 21 de mayo, los amotinados lograron el entendimiento y la confraternización con la Guardia Nacional del *faubourg Saint-Antoine*.

Entre los días 22 y 28 de mayo de 1795, la Convención llevó a cabo, por primera vez, una verdadera ofensiva militar para acabar definitivamente con la constante amenaza, para la representación política, de las insurrecciones populares que condicionaban, cuando no determinaban, la legislación. La fama revolucionaria del *faubourg Saint-Antoine*, ocupado por artesanos, atrajo sobre sí la sistemática represión del ejército.

Contra esa «máquina de insurrecciones», el General Menou, al mando de 20 mil soldados, provistos de artillería, pulverizó las barricadas. El levantisco barrio capituló el 24 de mayo (*4-Prairial*), con los consiguientes desarmes de picas, arrestos de 10 mil vecinos, depuración de la Guardia Nacional, de la que fueron excluidos los que no tenían bienes o rentas, y detención de los diputados simpatizantes con los insurgentes. Carnot, «organizador de la victoria», sería el hombre fuerte de la Convención.

La Convención termidoriana, que sabía hablar y escribir pero no actuar ni dirigir, se libró de la izquierda popular echándose en brazos de la derecha militar. Lo que después verán los historiadores, el camino del Directorio hacia Napoleón, un pensador de genio, Edmundo Burke, lo percibió al instante, cuando dijo que la Revolución francesa, a la que no llegó a comprender en lo que realmente era, se terminará por y con un «poder militar absoluto». Como también le sucedió a Tocqueville, con su pre-visión de las dos potencias llamadas a dominar el mundo, EE. UU. y Rusia, la premonición de Burke no procedía de un absurdo don profético, ni

adivinatorio, sino de su inteligente modo de analizar el presente por la dirección del movimiento profundo de los acontecimientos políticos, es decir, por sus potencialidades. La intervención de la armada en la política interior cambió inmediatamente el signo de los acontecimientos.

El movimiento pendular hacia la reacción y la antirrevolución se hizo notar enseguida. La muerte de Luis XVII en el Temple (8 de junio) y el Manifiesto de Verona de Louis XVIII —conde de Provenza, hermano de Luis XVI— de 24 de junio, junto al desembarco en Carnac (Bretaña) de una flota británica con 4 mil emigrados, para unirse a la contrarrevolución armada de los *chouans de Charette* (26 de junio), hicieron pasar casi desapercibido el esténtor jacobino del 17 de junio, con el suicidio en prisión de Romme y dos compañeros, y la ejecución en la guillotina de tres diputados y 30 insurrectos, llamados víctimas de *Prairial*.

El Manifiesto de Verona era muy torpe. Atacaba directamente a los intereses burgueses aferrados a la seguridad de la compra de los bienes nacionales, que Luis XVIII prometía devolver a sus antiguos propietarios. Y cometió la simpleza de pretender la restauración de la monarquía absoluta, como si en la mentalidad francesa no hubiera ocurrido una transformación irreversible de las ideas. Después dirá Chateaubriand que las restauraciones son imposibles, pues pretenden reestablecer un pasado que nunca sería el mismo, por el cambio de las ideas vigentes.

En el inesperado frente de batalla de emigrados y *chouans*, una pésima organización, que no coordinó la llegada de refuerzos, obligó a replegarse sobre la cuasi isla de Quiberon, donde serían sitiados por el general Hoche. Sin caballería y sin refuerzos, los doce mil aventureros se rindieron el 21 de julio. El enviado en misión al Oeste, Tallien, hizo comparecer sobre el campo, ante un tribunal militar, a un millar de prisioneros, de los que cerca de ochocientos fueron ejecutados. Liberada de enemigos a su izquierda revolucionaria y a su derecha reaccionaria, la Convención tuvo por fin la ilusión de estar situada en el centro del equilibrio gubernamental que le permitiría hacerse constituyente. Pero antes de que la Convención se apropiara del nuevo poder constituyente, había tenido que decretar el cierre del Club de los Jacobinos en la calle *Saint-Honoré* (12-noviembre-94), cuyo edificio se transformará

en 1795 en inmueble comercial con el nombre «Mercado de 9-Thermidor»; la proscripción de la palabra revolucionario (12-junio); la reorganización burguesa de la guardia nacional (16-junio); la supresión de los certificados de civismo (5-agosto); el arresto de otros diez diputados, entre ellos Fouché (9-agosto); la creación del franco como unidad monetaria (15-agosto); el nombramiento del general Bonaparte como adjunto a la oficina militar del Comité de Salud Pública (16-agosto); y sobre todo, la obligación de los electores de elegir, para la próxima Asamblea, a casi dos tercios de los convencionales (16-agosto). Es decir, sólo se podría renovar un tercio de la Convención que se proponía dar a los franceses una nueva Constitución. Esos dos tercios serían, pues, constituidos, constituyentes y reconstituidos.

La cínica medida para asegurar la perpetuidad de las diputaciones, muy contestada por los parisinos, se disfrazó como necesidad de proteger con barreras legales la inviolabilidad de la representación política, ignorada por las insurrecciones populares. «Cuando una insurrección es general, no tiene necesidad de apología, cuando es parcial siempre es culpable». Esto decía Boissy d’Anglas, a la vez que Sieyès se mofaba de la soberanía popular, en tanto que superstición heredada del «pomposo atributo» que hizo brillar a las cabezas soberanas de la monarquía absoluta. El fiel «rusoista» de la voluntad general del pueblo soberano se hizo de repente objetivamente realista, cosa que todavía no han hecho los que siguen creyendo en la fantasmagórica soberanía popular, como base legitimadora de las Asambleas o Parlamentos legislativos en los actuales Estados de Partidos.

El día 22 de agosto (15-fructidor, año III), la Convención aprobó la nueva Constitución, redactada por el excelente jurista Daunou y presentada por Boissy d’Anglas. El «Consejo de los Quinientos», elegido entre hombres de treinta a cuarenta años, tenía el poder de la iniciativa legislativa, el de proponer las leyes que un «Consejo de Ancianos», de cuarenta o más años, debería aprobar. El derecho de sufragio se reservó a la riqueza y la instrucción. Un censo electoral de seis millones en una población de 28 millones. El poder ejecutivo, un Directorio de 5

miembros, lo designada el Consejo de Ancianos a propuesta del Consejo de los Quinientos. El día 23 de Septiembre se conocieron los resultados del referéndum constitucional. Sobre el censo de 6 millones, solamente un millón aprobó la Constitución, con un «Sí», y la rechazaron cincuenta mil, con un «No». Es decir, 5 millones se abstuvieron de acudir a las urnas. Solo votó el
16,66
por ciento del censo. Ese porcentaje indicó con bastante exactitud hasta donde llegaba el desprecio, el miedo o la indiferencia popular hacia el personal termidoriano, al que enseguida bautizó de «perpetuo».

Pero inmediatos acontecimientos pusieron a la Convención ante la nueva realidad de una relación de fuerza que hasta entonces no se había puesto de manifiesto, salvo en la limitada guerra civil de la Vendée. A la semana del referéndum constitucional tuvo lugar en París la primera agitación importante de la contrarrevolución monárquica. Ya no se trataba de la presión de los moderados o indulgentes, para dar por terminada la Revolución. Las calles de París se llenaron de monárquicos radicales, alentados por el Manifiesto de Luis XVIII, que no eran moderados antirevolucionarios, ni rebeldes insurrectos, sino activos y decididos contrarrevolucionarios, es decir, reaccionarios involucionistas dispuestos a luchar directamente, a pecho descubierto, para restaurar la monarquía absoluta, antes de que se nombrara al Directorio, del mismo modo que hicieron los *sans-culottes* para derribar la monarquía relativa.

Contra este nuevo peligro, la Convención encargó a Barras, que ya estaba asistido por Bonaparte, la liquidación completa del movimiento monárquico, como había hecho el general Menou con los *sans-culottes* del *faubourg Saint-Antoine*. El 5 de octubre de 1795, Bonaparte situó cañones de metralla en las vías de llegada a la Convención. La marcha de los monárquicos se retrasó por la lluvia. Las dos columnas de amotinados se enfrentaron en el *Quai* Voltaire y en la calle *Saint-Honoré* a las tropas de Bonaparte. Y a las tres de la tarde del día trece de Vendimiare (5-octubre), éste ordenó disparar contra la multitud monarquista que ya estaba ante la Iglesia *Saint-Roch*. Como era previsible, hubo 300 muertos y más del doble malheridos. Tres consejos de guerra condenaron a muerte a

los más significados en la revuelta, ordenando fusilar al antiguo *Garde de Corps*, el caballero Lafond, que había dirigido la columna de la orilla izquierda del Sena. Por segunda vez, el ejército salvaba a la Convención. Esto pasaría una factura muy cara a la causa francesa de la paz y la libertad.

El día 18 Babeuf fue liberado. Y el 25, a la vez que decretaba las últimas medidas contra los emigrados y los curas refractarios, la Convención aprobó una ley de excepción hasta la paz general, en virtud de la cual quedaban excluidos de las funciones legislativas, administrativas, municipales y judiciales, todas las personas que hubiesen preconizado la necesidad de tomar medidas contrarias a las leyes, o que hubiesen figurado en listas de emigrados, con sus padres, hijos, nietos, hermanos, cuñados o socios. Cerca de un millón de personas. Sus plazas vacantes serían ocupadas por designación directa del futuro Directorio.

Al día siguiente, 26 de octubre del 95, después de haber nombrado General en Jefe de la armada interior al corso Bonaparte, la Convención se disolvió para dar paso a los 741 nuevos diputados elegidos, de los que tuvo que repescar por cooptación, para completar los dos tercios, a 105 diputados que figuraban en las listas complementarias establecidas por las asambleas departamentales.

Pareció extraño que, después del aplastamiento de los monarquistas el trece de vendimiario, salieran elegidos 70 monárquicos, junto a más de 90 contrarrevolucionarios y tan solo 140 republicanos. Los termidorianos de Barras y Tallien obtuvieron más de 240 escaños. Los que procedían de la Montaña moderada apenas sobrepasaron los 60. El resto se alineó en la *Plaine* (105). El Consejo de los Quinientos se instaló en el *Manége*; el de los Ancianos, en la sede de la Convención en las Tullerías; y el Directorio en el Luxemburgo, con La Révelliére-Lépeaux en Religión e Instrucción, Reubell en Diplomacia, Letourner en Finanzas, Barras en Interior, y Carnot, nombrado en sustitución de Sieyès, en el de la Guerra.

A cambio de un reparto del poder y del olvido del pasado, la diputación surgida de esta Constitución se hizo la ilusión de que había eliminado toda posibilidad de insurrección revolucionaria, y de que había proporcionado a las fuerzas sociales del comercio y la

industria la oportunidad de su libre desarrollo, sin intervencionismos de la autoridad y limitando las funciones gubernamentales a las de policía, administración de justicia, emisión de moneda, recaudación de contribuciones y dirección de un ejército cada vez más autónomo. Una forma de gobierno residual, confiado a un Directorio de equilibrio, sin la menor exigencia de que respondiera a la separación de poderes —por esto Sieyès renunció ser miembro del Directorio para el que fue nombrado—, ni de que la competencia en el mercado no fuera un descarnado reparto de la riqueza entre élites monetaristas, especializadas en especulaciones sobre la quiebra financiera de las cuentas públicas, y una nueva clase política, concesionaria de suministros a la armada y concertadora de préstamos de capital extranjero, con fabulosas comisiones.

Esta gobernación residual era consciente de que estaba rompiendo el equilibrio entre la igualdad de derechos y libertades de 1791. Mirabeau había intentado limitar el derecho a la igualdad con una declaración de deberes, pero la Asamblea siguió la opinión contraria de Barnave y aprobó la Declaración de Derechos, redactada sobre el borrador del arzobispo de Burdeos. Los termidorianos harían la declaración de deberes para restringir la igualdad de derechos. Lanjuinais que fue, con Le Chapelier, fundador del Club Bretón, lo explicó así: «En 1789, la igualdad se definió negativamente con relación a los órdenes y privilegios. Hoy se la tiene que definir positivamente: la ley es la misma para todos».

Barras definió, en sus Memorias, lo que entendían entonces por positivo: «La diputación era procurada como una posición ventajosa para llegar a la fortuna más que a la gloria. A medida que se debilitaban las ideas morales de la revolución iban cediendo su lugar a las ideas materiales. Se decía ya que el siglo era positivo». Trasladado al mundo del poder y las finanzas, se tradujo en el famoso lema de Barras: «La pobreza es una idiotez; la virtud, una torpeza, y todo principio, un simple expediente». Benjamin Constant, se dio a conocer como escritor político haciendo la apología de aquel apogeo de la corrupción como principio del poder. Lo positivo del siglo entró en el gobierno. «El vicio apoyado en el brazo del crimen», Talleyrand en Fouché, como diría después Napoleón. El liberalismo termidoriano no fue consecuencia ni causa

de un movimiento expansivo de la economía, que tardaría medio siglo en recuperar el nivel de producción de 1788. Tampoco se debió a una ordenación ética del modo colectivo de vivir, que se produjo 35 años después, con la monarquía burguesa de Luis Felipe. Fue la mera expresión del pacto moderno entre el poder y las finanzas.

Aquella situación pionera de un *Government* sin Estado ni República, surgió del miedo de las facciones, tras la caída de la dictadura jacobina y la muerte en el Temple de Luis XVII, al doble peligro de que se volviera a la Constitución democrática de 1793 o a la restauración del absolutismo con Luis XVIII. De ese miedo oligárquico nació el primer consenso político, el de la Concordia que llevó su nombre a la hermosa plaza de París. Un consenso que quería evitar una revisión del pasado inmediato, impedir la vuelta al pasado lejano, eliminar la participación de las masas en la vida pública y perpetuar el presente político. El modelo actual del Estado de Partidos. El pacto del poder con las finanzas. ¡La modernidad!

Revestido de concordia nacional, el rápido abrazo entre antiguos adversarios produjo la desmoralización popular, la desorganización ética de la sociedad y la consagración de una regla de la mecánica social: las fuerzas reaccionarias tienden a extenderse hasta el límite máximo de su potencia, cuando cesa —y en la medida en que cese— el movimiento democrático que las comprimía. Cansado de la tensión moral del Terror y la dictadura de Robespierre, decepcionado de las ilusiones colectivas que despertó la recuperación de las libertades personales, el pueblo llano y la pequeña clase media abandonaron la escena pública, dejándola en manos de los «perpetuos», tanto por haberse apoderado éstos del sistema electoral, como por la dimisión general de la ética para hacer de la política la razón de enriquecer a la nueva clase política, cuando los criterios no habían desplazado a las opiniones, éstas eran banderías de facción política y no había aparecido todavía una generalizada opinión pública.

A partir de ese momento, los golpes de gobernación —no golpes de Estado como dicen erróneamente los historiadores, pues sólamente era una corrompida situación de *Government*— sustituyeron a las elecciones, como modo de acomodar el poder gubernamental a los cambios de la coyuntura en la situación

política, y de llenar las vacías arcas públicas con botines de guerras en el exterior. Los generales fueron los mejores y más eficaces recaudadores para el tesoro público y para sus bolsillos particulares. Bonaparte no fue una excepción. Pero las incursiones militares de rapiña por tres continentes (Europa, Egipto, Palestina), que ocuparon constantemente la atención de los franceses bajo el Directorio, y casi siempre terminadas en batallas perdidas o rehuidas, no deben ser tratadas en este breve ensayo sobre el sentido verdadero de la Revolución Francesa, que debe ser descifrado primordialmente en el Directorio, por el significado de los cambio políticos y por la situación catastrófica de los medios de pago. El *assignat* llegó al 0,30 por ciento de su valor de emisión. Aunque con él se podían pagar los impuestos, era inservible para las compras en el exterior, necesarias para las provisiones del ejército.

Aunque Cambon había creado el Gran Libro de Deuda Pública en agosto de 1793, el Directorio no tenía Contabilidad Nacional ni Presupuesto. Sin ingresos asegurados, sin previsiones de gastos ni moneda estable, sólo contaba con el recurso a las continuas emisiones fraudulentas de *assignats*. El luís de oro, que valía en noviembre 2500 francos en papel moneda, llegó a 4000 a mitad de diciembre. El Directorio informó a los Consejos, el 6 de diciembre del 95, que los recursos del Tesoro se habían agotado.

Una ley ordenó requisar 250 mil quintales de granos a cuenta de la contribución territorial; y la inflación llegó a ser tan galopante que, el 28 de ese mismo mes el sueldo de los funcionarios aumentó treinta veces el de 1790. El Directorio decretó el 10 de diciembre un préstamo forzoso de 600 millones al erario público, en dinero numerario, a cargo de los contribuyentes más ricos. La miseria era tan grande en las ciudades, que las extremistas ideas de Babeuf penetraban en el nuevo Club Panteón, creado el 16 de noviembre por los antiguos jacobinos Amar, Vadier y Lindet. Los Ayuntamientos carecían de plumas, tinteros y papel. Al caer la noche se suspendía el trabajo, por falta de iluminación. Nadie quería ser funcionario. La policía tenía que realizar trabajos privados para subsistir. Un Juez del Tribunal del Sena murió de hambre. Muchos de sus compañeros buscaron complementos de su

sueldo trabajando de peones en la albañilería.

Las tropas en el exterior subsistían con el pillaje. Sobre un reclutamiento de un millón doscientos mil soldados, 800 mil desertaron. Y Bonaparte se convirtió en ídolo de la armada cuando, el día 20 de mayo de 1976, después de entrar en Milán y cobrar la indemnización requerida, pagó en dinero contante la mitad de la soldada, medida sin precedentes que el Directorio aceptó encantado. En los arrabales de las grandes ciudades se escribía en las paredes «más vale un Rey que morir de hambre».

En esta absoluta quiebra de las finanzas públicas, el Directorio presumió ante los dos Consejos de haber resuelto el problema con un invento genial: el empréstito forzoso de 600 millones, tomado en metálico, o en *assignats* valorados al 1%. El primer tercio del préstamo debía ser entregado entre el 10 y el 20 de enero de 1796. Los dos tercios restantes, entre el 20 de febrero y el 20 de marzo. Los seiscientos millones representaban 60 mil millones en *assignats*. Como sólo estaban en circulación 40 mil millones, todavía sobrarían 20 millardos para el Tesoro Público. Pero este iluso cuento de la lechera duró menos que el de la moraleja. Soñando que el préstamo forzoso era una realidad antes de realizarse, el Directorio quemó con solemnidad en la plaza Vendome, el día 19 de febrero, las planchas y matrices para la fabricación del papel moneda. El *assignat* quedó muerto y enterrado, y el nuevo empréstito, se esfumó en el vapor de los sueños.

Resultó que del empréstito de 600 millones, el tesoro público sólamente pudo encajar 8 millones en valores reales y 13 millones en unos *assignats* cuya unidad no valía el descontado por el Directorio, sino el valor real, que en esos momentos había descendido a 10 céntimos. La situación era peor que la existente antes del préstamo forzoso.

Pero como siempre sucede a los antólogos sin control externo, el fracaso de una ilusión se olvida con el nacimiento de otra más fantástica. Enterrado el *assignat* había que sustituirlo con otro papel moneda de distinto nombre: «el mandato territorial», creado por ley de 18 de marzo de 1796. La importante diferencia con el *assignat* era el curso obligatorio del mandato territorial como moneda corriente. La emisión de mandatos territoriales, garantizados como los *assignats* con la hipoteca de los bienes nacionales, alcanzó la

suma de dos millardos y cuatrocientos millones de francos. Y como el curso real del mandato territorial, con relación al *assignat*, no era de uno a diez, sino de uno a treinta, en lugar de apreciarse éste se depreció aquél, nada más nacer, en una tercera parte de su valor nominal.

La nueva estafa monetaria obligó al Directorio a imponer multas y penas de trabajos forzosos o prisión a quienes se negaran a recibir, como modo de pago, al nuevo papel moneda. La resistencia a ser estafados con papel fiduciario obligó al Directorio a desmonetarizarlo antes de transcurrir un año. Los especuladores hacían fortunas por semanas, los rentistas se hicieron más pobres que los *sans-culottes*, y los generales de la armada francesa invadían país tras país para robar el metálico de los bancos, o recibir fuertes sumas a cambio de su retirada. La guerra era además el mejor modo de satisfacer las ambiciones militares de los generales y de tenerlos ocupados lejos de París. Uno de ello, Bonaparte, asociado a la matanza de 13 de vendimiario en las calles de París, sorprendentemente, fue puesto al mando de la tercera armada que marcharía hacia Viena, con las otras dos al mando de Moreau y Jourdan. El arribista Bonaparte fue elevado por su *coquin* Barras para agradar a Josefina.

En el terreno político, desde el mes de abril del 96, la crisis permanente de la situación política, la decadencia de la sociedad civil, la cada vez mayor dependencia de los generales recaudadores de fondos extranjeros, se manifestó de modo paralelo en dos fenómenos independientes: la ascensión del movimiento monárquico, que ya contagiaba a los hombres de gobierno, y la emancipación política de Bonaparte desde el inicio de la campaña en Italia. El Ministro de la Guerra, general Petiet, informó al Directorio de que él desconocía el estado de la Armada en Italia, que «se basta a sí misma», pues sus peticiones apremiantes no recibían respuestas del «General en Jefe (Bonaparte), ni del Jefe del Estado Mayor».

Bonaparte estaba organizando su propia diplomacia, sus finanzas y su estrategia, tratando de igual a igual con Príncipes y Reyes, ante la pasividad del Directorio y de los dos Consejos legislativos, que le llamaban «héroe de Francia», a cada remesa de millones en oro, metales preciosos, pinturas maestras, esculturas y

orfebrería de inmenso valor: «las sumas considerables que la República debe a vuestras victorias prueban que os ocupáis a la vez de la gloria y de los intereses de la patria».

Según una estimación de diciembre del 96, el pillaje de Italia ya había trasladado a Francia 46 millones de francos en dinero metálico y 12 millones en especie, a los que se agregaban los robos fabulosos de soldados y generales (Massena, Berthier). Tan solo Bonaparte, se apoderó para sí mismo y su familia de más de 3 millones de francos-oro, sin contar las obras de arte. Con esos fondos compró, entre otras valiosas propiedades, la famosa *maison particulière* de la Calle Victoria, donde a su retorno de Egipto sorprendió la infidelidad de Josefina, a la que perdonó para estar concentrado en los preparativos del golpe militar de 19 de brumario. Se comprende que el Directorio tuviera que «invitarle a buscar, recoger y trasladar a Francia los objetos de este género». El duque de Módena le entregó 10 millones de francos oro y 20 cuadros renacentistas, entre ellos el San Jerónimo de Corregio.

La existencia de este doble poder paralelo anunciaba por sí solo que la crisis política del Directorio sólo era un síntoma de la crisis general de la simple situación política de poder sin gobierno. Mallet du Pan lo describía exactamente desde Ginebra, en su boletín de noviembre: «cada partido se observa y se teme», y «el pueblo siempre imbécil, viendo nombres ligados a las nuevas plazas, un Cuerpo legislativo, un Directorio y unos ministros, cree tener un gobierno, y un gobierno constitucional». La sensación de que la precaria situación de poder se hundía o disolvía dividió a los republicanos de vendimiario, y dio alas a las renovadas fuerzas monárquicas contrarrevolucionarias.

La izquierda jacobina, llamada *babouviste*, se introdujo en los batallones de la legión de policía de París, por lo que el Directorio tuvo que licenciarla el 2 de mayo de 1796, un día después de que un espía de Carnot le informara, falsamente, de que era inminente la insurrección. El día 10 fueron arrestadas 245 personas, entre ellas, Drouet, Amar, Vadier, Lindet, Babeuf, Buonarroti y Darthé. El 17 de agosto se escapó Drouet, y Barras se comprometió en esta evasión. El Club Panteón fue clausurado. Era evidente que estos radicales de izquierda no estaban implicados en ninguna insurrección. El proceso contra ellos terminó el 26 de mayo de 1797

con las solas condenas a muerte de Babeuf y Darthé.

La verdadera intentona de sublevación, de la que Carnot también estuvo informado previamente, tuvo lugar el día 9 de septiembre de 1796, en los cuarteles del campo de Grenelle. La emboscada de Carnot causó 20 muertos y 30 detenidos, que fueron condenados a muerte por una Comisión militar el día 10 de octubre siguiente. Y la progresiva monarquización del Directorio se manifestó claramente con la promulgación de la ley de 4 de diciembre del 96, que autorizaba la reapertura de las iglesias y el retorno a Francia de los curas refractarios. La importancia de esta restauración del catolicismo, su simbolismo ante las masas rurales, hizo cambiar la perspectiva del movimiento reaccionario. Fue el punto de arranque de la acción monárquica para abandonar la táctica de la subversión y adoptar la legalidad de la estrategia parlamentaria.

El 18 de abril de 1797, los resultados electorales del año V dieron el triunfo, aunque no la mayoría, a los monárquicos agrupados en torno al general Pichegru y a Fleurieu, antiguo ministro de la marina con Luis XVI. La estrategia había sido diseñada por D’André, un monárquico emigrado en 1792, que el tesorero de la emigración, el británico Wichkam, contrató en Suiza en agosto de 1795, después de Termidor, pagándole seis mil luises mensuales para coordinar la acción monárquica. Su planificación electoral, aprobada por Luis XVIII, se basaba en el doble abandono de la idea quimérica de retroceder a la situación anterior a 1789 y de la torpeza de atacar frontalmente al Régimen que se quería abatir.

El inteligente plan D’André proponía al Pretendiente la imitación de la táctica de los Girondinos, presentando a las elecciones un partido monárquico unido, capaz de formar una mayoría en los dos Consejos legislativos y en el órgano ejecutivo, y de aprovechar las inevitables faltas de un gobierno tan débil y venal como el Directorio, para cambiar, desde el poder, el gobierno de una situación inestable por el de una Monarquía restaurada, no comprometida a devolver los bienes nacionales a sus antiguos propietarios. A pesar de los fraudes,

presiones y propagandas del Directorio a favor de sus candidatos, estas elecciones del 97 derrotaron severamente a los hombres del gobierno y marcaron el punto de inflexión de las energías revolucionarias, que nunca más serían recuperadas. De 216 convencionales del tercio saliente, solamente 13 fueron reelegidos. Y todos los nuevos diputados eran enemigos declarados de las instituciones y de los hombres de la revolución. Además de Fleurieu, entraron en el legislativo Murinais, mariscal de campo de la Armada Real, y Tronson du Coudray, abogado de María Antonieta. Junto a Pichegru y
D'Imbert-Colomés
, con medios y plataformas de acción militar, la campaña de los reaccionarios logró formar un significativo grupo parlamentario de monárquicos radicales, dispuestos a quebrar la legalidad en la primera ocasión propicia.

Este grupo seguía los consejos rupturistas que, cambiando de estrategia, les cursaba un
D'André
decepcionado de no haber sido elegido. En tres meses, les decía, tendremos la Monarquía o un gobierno militar. Pese a no haber logrado la mayoría, Pichegru obtuvo la dirección de los Quinientos, Barbé-Marbois la de los Ancianos y el monárquico Barthélémy entró en el Directorio. Las previsiones de
D'André
no imaginaron que la traición de Pichegru, cuando mandaba la armada del Rin, fuera descubierta en el mismo día de su nombramiento en los Quinientos. El agente de Luis XVIII, el conde
D'Antraigues
fue detenido en Trieste, el día 21 de mayo, portando la prueba de la traición de Pichegru. Pero lo escandaloso fue que Bonaparte comunicara esa traición a Barras, el 10 de junio, con un mensaje redactado y retocado por el propio conde
D'Antraigues
. Moreau conocía la traición de Pichegru desde el 22 de abril, según los documentos encontrados en los servicios secretos austriacos, y no comunicados al Directorio del traidor.

Las reuniones de los cabecillas monárquicos en casa de Gibert-Desmoliéres en la calle *Clichy*, que dieron lugar a que se hablara del

grupo «*clichyens*», no llegaron a definir una acción conjunta ni un ideario político homogéneo. Los termidorianos Daunou, Sieyès, Tallien y Talleyrand crearon el «circulo constitucional» llamado club *Slam*, para buscar una salida republicana a la degenerada situación monarquizante. El 24 de junio corrió la noticia de que los tres miembros republicanos del Directorio, definitivamente enfrentados con los dos Monárquicos —Carnot ya se alineaba con Barthélémy—, habían pedido ayuda directa al general Hoche. Viendo en peligro su situación, Barras y Reubell advirtieron a los generales de que el fin de la guerra sería el fin de su gloria y de sus fabulosos empleos. El 16 de julio, la crisis del Directorio se resolvió con un cambio del ministerio, ocupando Hoche la cartera de la Guerra, Talleyrand la de Exteriores y el seguro republicano François de Neufcháteau, la de Interior. Al día siguiente, las tropas de Hoche, que habían cesado su ofensiva en Alemania por orden de Bonaparte, entraron en Francia y se posicionaron a 60 kilómetros de París, para no infringir el decreto que prohibía traspasar ese límite. Barras informó de la traición de Pichegru a Carnot, y éste dejó de ocuparse de la política, esperando salvarse de la represión que temía.

El partido monárquico, sin Pichegru y sin Carnot, ya no podía ser considerado como una amenaza inmediata. Hoche dimitió del ministerio, alegando su excesiva juventud, y regresó al mando del ejército en Alemania, donde murió de enfermedad poco después. Bonaparte se ofreció para ocupar su puesto y designó al general Augereau comandante en jefe de la división militar de París. El fanático teosofista anticatólico, La Révelliére-Lépeaux, cercano a Barras y Reubell, fue elegido presidente del Directorio el 25 de agosto de 1797.

El 4 de septiembre del 97 (*18-fructidor*) las tropas de Augereau, por orden de la mayoría del Directorio, cercaron las Tullerías, y cuando los diputados llegaron al Consejo de Ancianos, para celebrar la sesión convocada, detuvieron a Pichegru y Barthélémy, junto a los más extremistas del grupo monárquico, logrando Carnot ocultarse. A mediodía, la minoría del Consejo aprobó la decisión de la mayoría del Directorio. Y al día siguiente acordó por decreto la anulación de las elecciones en 49 departamentos, invalidando el acta de 198 diputados; la deportación a Guayana de los dos Directores Carnot y Barthélémy, de 63 diputados y de 100

ciudadanos; la reactivación de las medidas contra los emigrados y los curas refractarios; y la reapertura de los Clubs cerrados en la represión monárquica de mayo del 96. El traslado a La Rochelle de los deportados, apretujados en carros de barrotes de los que no podían salir hasta el embarque, constituía un espectáculo, para las poblaciones del trayecto, aun más terrorífico que el de la guillotina. La humillación se unía a la criminal represión sin ley.

Al día siguiente, 19 de *fructidor*, una ley de censura de la libertad de expresión, suprimió los periódicos monárquicos, puso bajo vigilancia policial a otros diarios derechistas, encarcelando a jefes de redacción y periodistas. Entre los proscritos, además de los dos Directores antes mencionados, estaban Tronson du Coudray, Jourdan, Barbé-Marbois y Mathieu Dumas. Y para las dos plazas vacantes en el Directorio fueron elegidos Merlin de Douai y François de Neufcháteau. Este golpe de fuerza abrió la etapa llamada segundo Directorio, que se inauguró con la paz europea concertada en el Congreso de Rastadt el 26 de Noviembre del 97, del que regresó Bonaparte el día 10 de diciembre para hacer su triunfal entrada en París, y ser recibido por el Directorio con los honores de un héroe. En enero del 98 afloraron dos opciones bélicas. La invasión de Inglaterra o una expedición a Egipto para castigarla. La primera fue rechazada por irrealizable, en un informe de Bonaparte al Directorio (23 de febrero), donde aceptó el ataque a Egipto propuesto por Talleyrand, para eludir la invasión de Inglaterra. Con esta presión, Francia consiguió la anexión de la orilla izquierda del Rin, en el Congreso de Rastadt, y suspendió los preparativos de la expedición a Egipto, hasta que en la toma de Berna (6-marzo) encontró el tesoro monetario para financiar la extravagante aventura mediterránea.

El 9 de abril se iniciaron las elecciones para renovar el tercio saliente. En realidad no era un tercio, sino 437 sobre 750, pues las vacantes de los proscritos en *fructidor* no habían sido cubiertas. Merlin de Douai, preocupado por la ascensión del jacobinismo, pidió la escisión de las asambleas de electores, si los candidatos del Directorio se vieran en minoría. La consigna no fue *guerre aux riches* sino *guerre aux pourris*.

El decreto de 3 de abril del 98 sobre la observación forzosa de la fiesta de los *decadi*, y el trabajo obligatorio en los domingos, levantó

los ánimos contra el Régimen de situación. La abstención fue tan grande como la catástrofe para el gobierno. El honesto François de Neufchateau, dimitido un mes antes de la instalación de la nueva legislatura, fue sustituido por Treilhard. El 11 de mayo (22 *floréal*, año VI), los dos Consejos aprobaron el informe Bailleul sobre la validación de las elecciones. Las actas de 106 diputados se invalidaron. El Directorio solo cubrió 45 por cooptación. Los diputados devinieron funcionarios. Y 8 departamentos quedaron sin representación. Las opiniones de las encuestas y los informes encargados por el propio Directorio a la policía coincidían en la realista observación de que «no existe parte alguna de la administración pública donde no hayan penetrado la inmoralidad y la corrupción».

En este ambiente, cundió la noticia de que Bonaparte se había embarcado en Toulon (19-mayo-98), al frente de una flota con rumbo desconocido. El almirante Brueys, con 300 navíos, 16 mil marineros, 38 mil soldados, 32 generales y 200 asistentes civiles, eludió a la flota del almirante Nelson que estaba en Nápoles. El 11 de junio la flota francesa tomó Malta. El 17, François de Neufchateau fue nombrado ministro del Interior. El 1 de julio, la flota francesa se situó ante Alejandría. Durante el mes se sucedieron las exóticas victorias que llenaban de ilusiones los estómagos vacíos y las mentes huecas. El Cairo tomado, derrota de los mamelucos, victoria de las Pirámides. El sueño terminó pronto. Nelson, partiendo de Sicilia, sorprendió y destruyó la escuadra francesa en Abboukir, el día 1 de agosto del 98. Solamente dos navíos franceses no fueron hundidos. El almirante Brueys murió en el combate. Y la armada de Bonaparte, sitiada desde el mar, quedó retenida en Egipto, sin posibilidad de salir por el mediterráneo.

El temor de que la derrota de la flota y la inmovilidad de Bonaparte alentaran a las potencias europeas a la guerra contra Francia, motivó la ley Jourdan de 5 de septiembre, declarando obligatorio el servicio militar entre 20 y 25 años, con cinco años de duración, y el aumento de la presión fiscal con agencias de contribución directa y un pintoresco impuesto sobre puertas y ventanas, signos externos de riqueza que aún perduran. El 9 de septiembre Turquía, soberana de Egipto, declaró la guerra. El 5 de octubre, Bonaparte se sentó con notables egipcios en el «Diván

General». El 21, la población de El Cairo se levantó contra los ocupantes y padeció una severa represión. El 25, la flota ruso-turca se apoderó de una pequeña isla griega de importancia estratégica. Y el 27 de noviembre, el ejército de Fernando IV, rey de Nápoles, aconsejado por Nelson y bajo el mando del general austriaco Mack, arrebató Roma a la división francesa mandada por el general Championnet, que tuvo que replegarse sin presentar batalla.

El gran historiador G. Ferrero sostuvo, en 1936, que Bonaparte hizo la primera campaña de Italia siguiendo las instrucciones de Carnot, tomadas a su vez del «Ensayo general de táctica» de Guibert, donde éste preconizaba la rapidez en guerra de movimientos y un gran número de efectivos movilizados, contra las ideas dominantes en el XVIII. Pero ni Bonaparte llegó con ejército numeroso y caballería suficiente al valle del Poo, ni la conquista duradera de Milán estuvo prevista por París. El delicado problema a finales de 1798 era encontrar otro general, para una segunda campaña en Italia, que pudiera sustituir al general Bonaparte, cercado en Egipto. La elección correspondía hacerla a Sieyès, que confesaba estar buscando un general. ¿Cuál? Hoche había muerto. Brune estaba en el frente holandés. La Fayette le ofreció sus servicios, pero estaba anticuado y no contaba con partidarios. Jourdan, Bernadotte y Augereau, enfrascados en la batalla política jacobina. Masséna, ocupado en otro frente europeo y desprestigiado por sus desorbitadas expoliaciones en Italia. Berthier y Kléber estaban con Bonaparte. Solo quedaban, el experto Moreau y la joven promesa del apuesto Joubert. Estos dos fueron los elegidos, pero poniendo la inteligencia de la juventud de éste por encima de la prudencia de la madurez de aquel.

La acción militar se reinició ocupando el Piamonte el 6 de diciembre de 1798, y obligando al Rey a refugiarse en Cerdeña. Lo que permitió al Directorio lanzar un ultimátum a la dieta germánica de Rastadt, que lo atendió, a la vez que dar la iniciativa a Championnet, que retomó Roma y persiguió a las tropas napolitanas, hasta derrotarlas en las calles de Nápoles, donde proclamó la República «*parthenopea*» el día 26 de enero de 1799. El rey Fernando IV huyó en la flota de Nelson y se refugió en Sicilia.

Mientras se formaba la segunda coalición europea contra Francia, en la que no entró Prusia —gracias a la gestión del

embajador Sieyès—, Bonaparte marchó sobre el Sinaí y Gaza, tomó Jaffa, donde su tropa contrajo la peste, y se plantó ante San Juan de Acre, de donde se retiró para deshacer el camino andado, y volver a El Cairo el 4 de junio. En este ambiente de incertidumbre militar, se celebraron las elecciones (18-abril-99), con otra gran abstención, un nuevo fracaso para el Directorio y la novedad de que una porción jacobina se agrupaba alrededor de Lucien Bonaparte. Los dos Consejos no quisieron repetir el expediente de la cooptación de diputados-funcionarios del Directorio, que mancilló las anteriores elecciones de 22 de floréal, año VI. La desavenencia provocó la crisis entre legislativo y ejecutivo, que se creyó resolver con la sustitución de Reubell por Sieyès en el Directorio, y las dimisiones de Treilhard, Merlin de Douai y La Révellière-Lépeaux, sustituidos por Gohier, Ducos y Moulin. El tercer Directorio parecía hecho a la medida de Sieyès.

Pero la crisis ya no era de situación de gobierno ni de Régimen, sino de Francia. La Revolución, como fin y medio de sí misma, había terminado en Thermidor. La crisis que ahora se abría tampoco estaba causada por la competición a los puestos de poder y del poder. Eso siempre había sucedido. Las continuas derrotas en Italia, la capitulación en Mantua (30 de julio), las insurrecciones monárquicas de agosto —en el Sudoeste— al compás de los fracasos militares, la necesidad de nuevos préstamos forzosos —100 millones el 28 de junio-, las deserciones para escapar de la ley Jourdan, los rebrotes jacobinos en París el 6 de julio (club en el Manége, presidido por Drouet), la ley de intercambio de rehenes y la degeneración moral, tan absoluta como la miseria nacional, también hicieron idear la guerra exterior como fin y medio de sí misma. Los generales valían más que las ideas, los soldados, menos que los botines.

En realidad, el belicismo había sustituido al revolucionismo, no solamente en los mandos del ejército, sino también en los medios financieros, en la industria militar, en la red de comercio y suministros a la armada, en gran parte de la opinión burguesa y en la pequeña clase media. Nada se podía arreglar con sustituciones en los Ministerios. Ni Bernadotte en el de la Guerra, ni Fouché en el de Policía, ni Cambecérès en el de Justicia, cambiaron la desesperada situación francesa, con Joubert muerto y derrotado en Novi,

Bonaparte, Berthier y Kléber aislados en Egipto y la coalición de las monarquías europeas, lideradas por Inglaterra y Austria, que por encima de las contingencias militares no tenía otro objetivo que poner a Luis XVIII en el Trono, retirándole las anexiones territoriales logradas por la guerra.

Era lógico y previsible que las ambiciones secundarias de Sieyès y Fouché se concertaran en busca de un sable definitivo que cortara las pequeñas cabezas de la moribunda hidra revolucionista, y salvara a Francia del colapso nacional mediante una dictadura a la romana. Ellos solos no se atrevieron a condenar al Directorio saliente (13 de agosto), ni a declarar la patria en peligro, como les pidió Jourdan (14 de septiembre), lo que motivó la dimisión del honesto Bernadotte. Dos victorias, la de Brune contra la armada anglo-rusa (19 de septiembre) y la de Masséna en Zúrich contra Korsakov (26 de septiembre), no cambiaron la relación de fuerzas militares en el tablero europeo. Ignorando que Bonaparte había logrado escapar de Egipto en la fragata *Muiron*, burlando a la escuadra inglesa, y que había puesto pie en suelo francés, Sieyès pidió a Moreau que diera ese deseado golpe de sable. Éste rehusó, tan pronto como llegó a París la extraordinaria noticia de que Bonaparte había desembarcado en la bahía de Saint-Raphael, el día 9 de octubre del 99. Ahí tiene la espada que buscaba, le dijo Moreau a Sieyès el día 14, «él hará vuestro golpe de Estado mejor que yo».

Bonaparte

Aunque todos los historiadores conocen la cronología del tiempo empleado por Bonaparte, desde su llegada a París hasta la ocupación militar del Consejo de los Quinientos por su hermano Lucien, a las cinco y media de la tarde del Lunes día 19 de brumario (10 de noviembre), sin embargo, la leyenda histórica y los textos analíticos del acontecimiento han consagrado al 18 de brumario como fecha emblemática de la conquista del poder por Bonaparte, mediante su golpe de Estado contra un Estado que no existía.

Este doble error de cronología y de concepto sigue y continuará vigente pese a la demostración irrefutable de las dos falsedades. El primero está consagrado en la historiografía como la fecha mítica que puso fin a la Revolución francesa, comenzada con el otro falso mito del 14 de julio. Mucho más importante que la corrección de la fecha inexacta del 18 de brumario, es definir la naturaleza del acto militar que puso fin al Directorio. Pues la acción de fuerza militar que se produjo el 19 de brumario no tuvo el carácter técnico que la teoría y la historia atribuyen a los golpes de Estado, para distinguirlos de otros modos violentos de cambiar el personal gobernante o la forma de gobierno. Aunque tuviera toda la apariencia de un golpe de Estado, no existía un Estado que golpear o tomar desde la decapitación de Luis XVI. Tampoco se trataba de ocupar un bien mostrenco abandonado, ni de apoderarse de un Régimen político rector de la sociedad, que pudiera considerarse republicano.

Bonaparte no quería imponerse con un golpe de fuerza. Aspiraba a la cúspide del poder sin romper la legalidad. Pero el atropello militar de la diputación se hizo necesario por la nerviosa impaciencia del general, la defectuosa preparación de la atmósfera política bonapartista, la falta de un periodo de acomodación ideológica a un nuevo espíritu de dominación y el desprecio del

propio Bonaparte por la clase política. No era suficiente su gran prestigio entre los pocos sectores consolidados en la débil estructura de la sociedad civil y en los funcionarios. No se trataba de apoderase de un Régimen de poder dotado de coherencia en la cadena piramidal de jerarquías, sino de transformar una situación inestable, carente de estructura estatal republicana, en un establecimiento de poder personal. No había Estado. Sólamente una débil relación de dominio político y social en proceso de acelerada degeneración, donde el único criterio general era la unión del principio de legalidad a un simulacro de institución representativa. El objetivo perseguido, un Directorio de tres miembros y un legislativo dócil, se podía haber conseguido con unas elecciones que habrían dado la victoria al partido militar de Bonaparte, con más apoyo popular y menos trampas que en las de *Fructidor, Floréal* y *Prairial*.

El día 23 de agosto Bonaparte, acompañado de Berthier, se embarcó secretamente en la fragata *Muiron*, sin haberlo comunicado previamente a Kléber, a quien le dio el mando de la armada expedicionaria antes de partir de Egipto. El 9 de octubre, la fragata echó el ancla en la bahía de Saint-Raphaël de Fréjus, después de haber sorteado a la flota inglesa fondeada en Toulon. Al venir de Oriente, los tripulantes y pasajeros debían guardar la cuarentena. Una chalupa desembarcó en el muelle a Bonaparte, Berthier y dos generales. La autoridad local, tras largas deliberaciones y titubeos, autorizó el desembarco de la pequeña tropa.

El día 10 Bonaparte emprendió el viaje a París sin demasiadas prisas, para dar tiempo a que su llegada llenara de entusiasmo a las poblaciones del trayecto, y su sombra salvadora de la patria cubriera la capital antes y más que su radiante presencia corporal. Puesta en escena perfecta. El día 13 llegó a París la noticia de que Bonaparte estaba en Fréjus. «Los teatros interrumpen su espectáculo ante formidables rumores, los asistentes entonan himnos patrióticos. Las fanfarrias de los regimientos salen espontáneamente de los cuarteles, recorren las calles llenándolas con el sonido de marchas triunfales. Los *cabarets* permanecen abiertos. Los obreros brindan *au retour* (Memorias de Thiébault)». El día 15 un comunicado oficial del Directorio trata de desactivar la emoción popular bonapartista dando más importancia a la victoria de Brune

en Holanda y notificando a la opinión que «estando salvada Francia, no necesita un salvador. El general Berthier, desembarcado el 17 de este mes en Fréjus, con el general Bonaparte».

El día 16 Bonaparte entró de incógnito en París y, sin comitiva, llegó a su lujosa vivienda en la calle Victoria, a las seis de la tarde. Josefina, amancebada con el joven Charles, se había ido, aterrorizada con el regreso de su marido al que no esperaba. Bonaparte permaneció en su casa vacía.

El día 17 de octubre, antes del mediodía, Bonaparte se presentó en el Palacio de Luxemburgo para hacer la visita oficial al Directorio. Allí les afirmó «su indefectible devoción a las ideas republicanas». No dijo a la República. Cuando volvió a su casa se le informó de que había llegado Josefina con sus dos hijos de Beauharnais. Cerró la puerta de su despacho con llave. Ella insistió en verlo y pedirle perdón. Sus pequeños hijos le pidieron que abriese. Reconciliación conyugal y recepción de algunas visitas íntimas. En los días siguientes, con palabras modestas y vestido de civil, un Bonaparte amanerado de cortesía recibió en su refinada vivienda a las figuras relevantes de la alta sociedad Parísina, entre ellas al financiero Collot, que se había enriquecido con los suministros a la armada en Italia y le ofrecía dinero para dar un golpe de fuerza.

A su hermano Lucien le pareció prudente que no rechazara a nadie. Sabiendo que la armada estaría con él, procuró que no se vieran uniformes en sus salones. Visitaba el Instituto de los discípulos de Condillac, donde se enseñaba que las ideas proceden de las sensaciones, y los llamó ideólogos. Se desvanecían los recelos sobre sus intenciones dictatoriales. Sieyès a Gohier: «confesad que es el más civil de los soldados». A nadie sorprendió que el 23 de octubre el Consejo de los Quinientos eligiera como Presidente a Lucien Bonaparte (1 de brumario), ni que Fouché propagara que, en la visita oficial al Directorio, el amado general había jurado sobre el pomo de su espada no sacarla jamás, salvo para defender a la República.

Durante los primeros días de brumario Bonaparte se entrevistó, seguramente, con los principales miembros del Directorio, pero las informaciones proceden de las Memorias poco fiables de los actores. No parece verosímil que Barras rechazara la propuesta de Bonaparte

de hacerlo único Director del ejecutivo, nombrándolo a él Comandante en Jefe de todas las Armadas. Tampoco merece suficiente crédito la opinión de Louis Madelin sobre el posterior tanteo de Bonaparte con Gohier y Moulin, que tampoco tuvo éxito. Sea por exclusión o por elección, el hecho probado es que Sieyès se convirtió en la pieza maestra. Talleyrand y Roederer prepararon la entrevista en casa de Lucien Bonaparte, el día 10 de brumario. El general amado aceptó la propuesta de Sieyès de trasladar los dos Consejos a Saint-Cloud, pero rehusó su plan de un gobierno provisional de tres cónsules, mientras él redactaba otra Constitución. «Ciudadano, no tenemos la Constitución que nos sería indispensable. Para darnos una es necesario dirigirnos a vuestro genio». Bonaparte quería permanecer en la legalidad, reduciendo a tres el número de Directores. Sieyès se inclinó: «siempre se está obligado a confiar algo al azar». Fouché aceptó el plan de Sieyès y ofreció los fondos de la Policía para financiarlo. El 14 de brumario, los dos Consejos dieron un banquete a Bonaparte y Moreau. Por la tarde, Bonaparte, Sieyès y Fouché establecieron el plan de acción, asegurándose la dimisión de los Directores, o sea, la de Barras, Gohier y Moulin. La de Sieyès garantizaba la de Ducos.

Ninguno de los conspiradores pudo imaginar que el Ministro de la Guerra, Dubois de Crancé, informado de la inminencia del golpe militar, según cuenta Fouché, demandó a los Directores Gohier y Moulin la inmediata detención de Bonaparte, que él mismo se encargaría de ejecutar. Los dos jacobinos del Directorio no se atrevieron a creer esas informaciones y rechazaron la petición, mientras no la respaldase con pruebas. El ministro les dio el nombre del policía que le había informado. Requerido para que compareciera, el policía buscó el consejo y la protección de su jefe Fouché, quien lo encerró en el acto en sus propias dependencias.

Parece ser que el día 16 de brumario, después de rechazar la propuesta de Jourdan de que diera un golpe a favor de la izquierda jacobina, Bonaparte fijó la fecha de la acción para el día 18. En ese mismo día Josefina invitaría a Godhier para el almuerzo, y Bonaparte a su «*coquin* Barras», anterior amante de Josefina, para la cena. Todo estaba a punto, cuando al día siguiente, 17 de brumario, Cambecérès también pidió a Bonaparte que llevara a cabo un golpe de fuerza militar. Resuelto el problema con el Directorio, solo

quedaba la incertidumbre de la reacción del Consejo de los Ancianos ante la propuesta que le haría el diputado Cornet. Pues en el ejército, salvo Bernadotte que no quería romper la legalidad, y Jourdan que temía una dictadura personal de Bonaparte, todos los generales, incluso Lefebvre, Comandante de las tropas de París que se alineó a última hora, eran partidarios de una acción directa e inmediata del adorado general.

Los funcionarios encargados de las convocatorias extraordinarias entregaron las citaciones a los diputados del Consejo de los Ancianos, salvo a una docena de sospechosos de hostilidad militar, para las 7 de la mañana del domingo 18 de brumario año VIII, día 9 de noviembre de 1799, que había devenido necesaria por *graves événements*. Comenzó la sesión con la lectura de un insólito y asombrosos relato de Cornet: «Síntomas alarmantes, informaciones siniestras. La República habrá cesado de existir y su esqueleto estará entre las garras de buitres que se disputarán sus miembros desgarrados». Nadie sabía de lo que hablaba. Se presumía que algo iba a ocurrir en el ámbito de las instituciones, pero todo se podía imaginar antes que una sublevación anarquista, como decía el terrorífico discurso de Cornet. Lo que estaba en el ambiente no era un levantamiento popular, pero si la proximidad de un alzamiento militar. Para eludir el imaginario ataque de las masas parisinas a los representantes, Cornet propuso el inmediato traslado a Saint-Cloud de los dos Consejos, bajo la protección del Comandante de la primera división, general Bonaparte, «este puro republicano». Votada la propuesta por aclamación, los Inspectores de la Sala corrieron a la residencia del general, en la calle Victoria, para que viniera enseguida a prestar juramento. Y allí lo encontraron rodeado de 40 generales en brillantes galas militares.

Cuando llegó el general Lefebvre, Bonaparte le hizo el honor de entregarle, ante sus compañeros, el sable que usó en la batalla de las Pirámides. Tras comunicar a los enviados por el Consejo de los Ancianos que aceptaba la misión encomendada, salió a la escalinata de la entrada, con su uniforme de General en Jefe, para pedir a «sus bravos compañeros» que lo ayudaran a salvar la República, inexistente. Ante las aclamaciones y gestos de desenvainar las espadas, su voz tragicomediante articuló la frase para la historia: «¡Para qué! Hoy la legalidad marcha con la gloria».

A las ocho y media de la mañana el brillante cortejo militar, con algunos civiles incorporados, como el financiero Ouvrard, y encuadrado por la caballería de Murat, partió para las Tullerías por un recorrido lleno de multitudes entusiastas y carteles saludando al salvador de la patria. A las 9 de la mañana, prestó el juramento con un pequeño discurso protocolario.

Hacia el mediodía, Lucien Bonaparte informó al Consejo de los Quinientos del traslado a Saint-Cloud, ante las protestas de muchos diputados. Pero el art. 3 de la Constitución concedía al de los Ancianos el derecho de transferir las Asambleas fuera de París. La decisión era legal e irrevocable. Los Quinientos se separaron para reunirse al día siguiente en Saint-Cloud.

Al mismo tiempo, Barras firmó el texto de su dimisión, redactado por Talleyrand, y se marchó a su castillo de Grosbois, escoltado por un escuadrón de dragones. La dimisión de Sieyès y Ducos dejó al Directorio sin posibilidad alguna de tomar acuerdos. Los otros dos Directores, los jacobinos Gohier y Moulin, se negaron a dimitir. El general Moreau los dejó encerrados y vigilados en sus despachos del Palacio de Luxemburgo.

Por la tarde, pese a las felicitaciones de Bonaparte a los pregolpistas por haber mantenido la legalidad, comenzó a planear la incertidumbre sobre lo que sucedería al día siguiente en Saint-Cloud. La perspectiva de la necesidad de dominar a los Quinientos con una intervención armada repugnaba a casi todos. Cornet manifestó su pesimismo: «las tres cuartas partes de los que han concurrido al acontecimiento de la mañana, habrían deseado poder recular». Al decir de Fouché, «se discutió mucho sin entenderse ni concluir». Y en varios generales se despertó el temor de que si fuera necesario el empleo de la fuerza militar, nada podría impedir que, puesto fuera de la legalidad, Bonaparte tuviera que asumir, por su propia seguridad, la dictadura personal.

El golpe jurídico había sido preparado, pero no estaba legalmente asegurado ni, por supuesto ejecutado. Lo que por la mañana pareció un alegre paseo militar por las calles de París con aires triunfales, por la noche comenzó a planear la pesadilla de la incertidumbre inevitable en todo golpe militar. Los generales que por la mañana habían partido de la calle Victoria para derribar el gobierno de los abogados, se encontraban envueltos por la tarde en

otro lío de abogados. Nadie sabía la respuesta legal. ¿Bastaría con la mayoría absoluta de las representaciones en los dos Consejos o sería necesaria la unanimidad para acordar la disolución y dar paso a otro Ejecutivo? Dominaba la opinión contraria. Primero, se debía crear la nueva institución de gobierno y sus miembros componentes. Y después, instar la autodisolución de los dos Consejos.

A pesar de que lo había tranquilizado la buena nueva de que Santerre, el antiguo líder de los *sans-culottes*, no había tenido eco en los suburbios para levantarlos, la noche debió ser una negra pesadilla para Bonaparte, a juzgar por el aspecto sombrío que presentaba su figura, con la palidez de su cara manchada de puntos rojos y ampollitas de fiebre, cuando en la mañana del día 19 se le vio pasando revista a los soldados, ante la Galería de Apolo, que se estaba acondicionando para recibir a los Ancianos, y ante la *Orangerie* que se preparaba para recibir a los Quinientos.

Aquella buena mañana de otoño, la explanada de Saint-Cloud parecía un lugar de concentración para un día de asueto de parejas distinguidas, y de parada militar de los distintos uniformes de los cuerpos armados. Ocho compañías de línea, dos escuadrones, dos compañías de artillería, dos batallones de Guardias Nacionales y Granaderos. Durante la hora de espera a la convocatoria, los diputados de los Quinientos, reunidos en pequeños grupos con los de los Ancianos, iban sembrando de dudas y sospechas las intenciones de Bonaparte, con ese extraño traslado a Saint-Cloud y tanta tropa. Fouché escribe: «Se percibe que en los dos Consejos el partido militar se ha reducido a un pequeño número de representantes, y además éstos están mediocremente ardientes por el nuevo orden de cosas. Yo permanecía fijo en la idea de que sólo la espada cortaría el nudo».

En la conspiración nadie había pensado en la necesidad legal de que la iniciativa y la decisión para un cambio en el Ejecutivo habrían de partir de una propuesta de los Quinientos, que luego los Ancianos aceptarían. Había sido un error, que tendría consecuencias gravísimas, convocar a la misma hora la sesión de los dos Consejos. En el de Ancianos, sin tener nada que acordar, se ocupaba el tiempo en fabricar suposiciones encadenadas y temores imprecisos. Uno de los conjurados, el diputado Lagarde, propuso que estando dimitido

el Directorio se procediera «a crear un nuevo gobierno». Sus palabras fueron interpretadas, con razón, como una clara voluntad bonapartista de infringir la Constitución.

Había transcurrido más de una hora cuando Bonaparte, no acostumbrado a esperar, se precipitó en la sala de los Ancianos, donde fue recibido con más deferencia que calor, para deslavazar palabras sin hilazón sobre peligros fantasmagóricos que nadie percibía. «Marcháis sobre un volcán. Se me rodea de calumnias. Se me abreva en pozos negros. Soy de la gran *coterie* del pueblo francés. Si soy un pérfido, haceros todos Bruto». Sus palabras repetían el fantasmagórico discurso de Cornet. Pero su torpeza definitiva vino cuando respondió a los que le gritaban ¿y la Constitución? «¿Cual, la que vosotros habéis aniquilado, violado, desgarrado? Ella no existe más. Recordad que yo marcho acompañado del dios de la guerra y la fortuna».

Al salir precipitadamente, en medio de un murmullo general de desaprobación, le dijo a un Augereau deprimido: «el vino está servido, sólo hay que beberlo». Humillado por su fracaso, sin informaciones sobre la vicisitud de su hermano Lucien, marchó a los Quinientos. En la *Orangerie*, Lucien comenzó la sesión dando la palabra al diputado Goudin, comprometido en la conspiración. Éste pidió el nombramiento de una comisión para que informara de los peligros que corría en esos momentos la República. Tomándolo a risa, comenzaron los primeros gritos aislados. ¡Abajo el dictador, abajo el tirano! ¡Constitución o muerte! Para ganar tiempo y calmar el ambiente hostil, Lucien pidió que cada representante subiera a la Tribuna a prestar juramento de fidelidad a la Constitución.

A las cuatro y media de la tarde entró el general Bonaparte con dos granaderos. Entre gritos y abucheos, un grupo de diputados, con el corpulento Destrem, se abalanzó sobre su cuerpo, separándolo de los granaderos. Maltratado, insultado, empujado, incluso golpeado, perdió toda compostura, hasta que Murat, Lefebvre y los granaderos consiguieron apartarlo del tumulto y conducirlo casi desvanecido, entre un nuevo griterío de *Hors la loi!*, a una habitación del primer piso donde, tumbado en un sofá, parecía haber perdida la conciencia del momento y de la situación. Aquello no era ya un Jefe ni un líder, sino un hombre inerte con la mirada perdida y con hilitos de sangre, cerca de la boca, en las

ampollitas reventadas. Nunca se ha sabido si por un estallido de ira, por frotamiento con sus propias manos o por las ajenas que lo agredieron.

Abajo, Lucien apenas podía pronunciar una palabra entre el coro de voces contra Bonaparte. ¡Fuera de la ley! Exclamación que si fuera votada por aclamación implicaría la ejecución en el acto de la pena de muerte, como sucedió con Robespierre. Todo indicaba que el golpe militar había fracasado y que en su lugar podría triunfar un improvisado golpe jacobino. Lucien Bonaparte, sin saber lo que pasaba arriba, se esforzaba para impedir que su hermano fuera declarado fuera de la ley. No se atrevía a abandonar la Sala. A los diez minutos sucedió arriba algo sorprendente. El hombre acabado saltó repentinamente del sofá, abrió la ventana que daba a la terraza y a pleno pulmón gritó ¡A las armas! ¡Mi caballo! La orden corrió como un rayo desde la tropa cercana a la más alejada. Escalonadas desde el puente de Saint-Cloud hasta el patio del palacio, y estupefactas ante el rumor de que su general había sufrido un atentado y herido con un estilete, todas las tropas marcharon inmediatamente hacia la asamblea de diputados. Lo dragones de Sebastiani rodearon la Guardia Constitucional. Bonaparte, ya en el patio, arengó a sus soldados. «¿Puedo contar con vosotros?». Ellos gritaron ¡diputados asesinos! Pero los granaderos, que ocupaban la primera posición ante el edificio parecían remisos a entrar.

En ese momento decisivo, Lucien arrojó sobre la tribuna su toga y ordenó a la guardia interior que saliera con él. El efecto fue fulminante. La Guardia Constitucional se puso a sus órdenes. Él era la ley. Montando su caballo, Lucien se reunió en un instante con su hermano, también a caballo, junto con sus cuñados Murat y Leclerc. Sin mediar palabra, Lucien se plantó delante de los granaderos. «Soy el Presidente, la inmensa mayoría de este Consejo está bajo el terror de unos bandoleros. Éstos no son ya representantes del pueblo, sino representantes del puñal. Librad estos buenos representantes de los bandoleros que los oprimen». Murat tomó la iniciativa: «¡Echadme esa gente fuera!». Entró en la *Orangerie* seguido de la tropa. «¡Fuera de aquí!». El pánico más que la fuerza dejó vacía la sala en menos de cinco minutos. Bastantes diputados saltaron por las ventanas, la mayoría se dejó empujar por los

soldados hacia la puerta. La conspiración legalista había fracasado, el indeseado golpe militar, triunfado. Lo que Bonaparte no había deseado ocurrió.

Como los diputados no fueron maniatados ni detenidos, todos pudieron escapar corriendo hacia París. Eran las seis de la tarde. Muchos fueron a sus vehículos, donde algunos encontraron a sus mujeres angustiadas, y otros huyeron a pie o a caballo. Pero Fouché había tenido la precaución de cerrar las puertas de entrada a la capital, no para impedir la imprevista estampida de los diputados de Saint-Cloud, sino para no permitir la salida a las masas parisinas que Santerre trataba el día anterior de soliviantar.

Los diputados tuvieron que esconderse o refugiarse en los albergues y ventorrillos que encontraban por el camino, mientras en Saint-Cloud los hermanos Bonaparte deliberaban con Sieyès, Fouché y Talleyrand sobre las medidas y disposiciones a tomar. Y otra vez, la manía legalista del general golpista, que quería ser elegido a toda costa, se impuso a Sieyès y Fouché que le pedían la proclamación de aquel consulado que Bonaparte había rechazado en sus primeras entrevistas políticas, tras su regreso a París.

Tres horas tardaron los Inspectores funcionarios de los Consejos y la policía de Fouché en encontrar a un centenar de diputados, y traerlos a la Galería de Apolo, donde se había reunido el Consejo de Ancianos, convenciéndolos de que no iban detenidos, sino citados a una nueva convocatoria de los dos Consejos. Y con ese escaso número de representantes, reunidos en una misma asamblea alumbrada con candelas y presidida por Lucien, el general Bonaparte tuvo al fin la satisfacción de verse elegido, por aclamación forzosa, Cónsul de Francia, a las veinte y tres horas del día 19 de brumario, en una Comisión provisional de tres cónsules, compartida con Sieyès y Ducos. Acto seguido, los tres elegidos hicieron juramento de fidelidad a una República abortada antes de nacer.

Sus caras no expresaban alegría ni temor. En Sieyès se denotaba la fingida modestia de un triunfo personal. En Ducos, la complacencia de un subalterno en las alturas. En Bonaparte, la tranquila conciencia de un poseedor de lo suyo, que había estado a punto de perder. La historia de Napoleón ha borrado la de Bonaparte. Pero si tuviera que elegirse un solo rasgo del carácter de

éste que se desarrollara hasta la hipérbole en el de aquél, tal vez fuera el ánimo de posesión de lo público en tanto que pura extensión de lo privado, no como disfrute, sino como orden controlado.

El Código civil, que la Revolución de los abogados y propietarios intentó y no logró instituir, él lo hizo cuando imaginó que el orden privado sería inestable si no se conformaba como el orden público de los reglamentos militares. Un descubrimiento trascendental que le permitió construir, por primera vez en Europa, el Estado administrativo, o sea el Estado moderno, con el método conservador de un buen padre de familia mediterránea, riguroso con sus hijos, pero ordenador de sus licencias de libertad con el principio republicano de la igualdad ante la ley paterna. Esa obsesión por el orden básico y elemental, le hizo participar personalmente en la redacción de muchos preceptos del título sobre la familia en el Código Civil. Nada presagiaba, en cambio, que el mediocre general Bonaparte llegara a ser, llamándose Napoleón, uno de los más grandes militares de la historia universal. Sin éste genial perturbador del orden internacional, como principio de acción unitaria de orden nacional, los Estados europeos del continente no serían lo que hoy son.

En esa noche del 19 de brumario, los granaderos entraron en París cantando el revolucionario *Qa ira, les aristocrates a la lanterne*. El entusiasmo de los parisinos fue menor del que se podía esperar. Incluso hubo algunos alborotos en las secciones alertadas por Santerre. La sensación inmediata de los franceses fue la de que por fin se entraba en una nueva época de tranquilidad civil en los negocios privados y un nuevo orden duradero en el negocio público. Lo que entonces no cabía era la esperanza de honradez política en la clase dirigente. Pero la burocracia, las finanzas y las familias estaban ya seguras de que con Bonaparte se pagarían los sueldos a los funcionarios y las deudas a los contratistas con el Estado.

En resumen. Una osada ficción legal del abate Sieyès inauguró la Revolución, con la Asamblea Nacional del 17 de junio de 1789, y otra ficción legal del abate de Fréjus que odiaba a la jerarquía eclesiástica y a Robespierre, la terminó con la parodia de cien diputados, sobre un total de 750, obligados a elegir Cónsul a Bonaparte, el día 10 de noviembre de 1799. La década de los

sobresaltos y temores, de la tragedia de la monarquía y de las facciones revolucionarias, acabó en comedia.

Síntesis ideológicas en la historiografía

Lo fundamental en la historia son los hechos, los acontecimientos. Lo que importa en la historiografía son las ideas o, mejor dicho, las ideologías del presente que interpretan los hechos pasados en función legitimadora de las hegemonías políticas y culturales. En virtud de la naturaleza discontinua y contradictoria de los acontecimientos de la Revolución francesa, su síntesis ha de ser necesariamente ideológica. Los análisis objetivos de sus divergentes o contrarios movimientos no permiten separar algún momento o episodio, por trascendente que fuera para las mentalidades de la época, que los posteriores sucesos afirmen o desarrollen en un mismo sentido político, social o económico. En ningún otro fenómeno el ojo ideológico alteró de modo tan sustancial el hecho del pasado observado, sea por considerar la Revolución como un bloque histórico, o por reducir su sentido al de uno de sus momentos singulares.

En enero de 1891, la Comedia Francesa estrenó en París el drama *Thermidor*, de Victoriano Sardou, famoso por los éxitos internacionales que sus obras daban a Sara Bernhardt. Los conspiradores termidorianos eran los salvadores de la República de la libertad, frente a la tiranía jacobina y el Terror de Robespierre. A la tercera representación, la policía tuvo que cerrar el teatro ante las violentas manifestaciones callejeras. Clemenceau interpeló en el Parlamento al liberal Déroulède: «Señores, lo queramos o no, nos guste o nos choque, la Revolución Francesa es un bloque del que no se puede retirar nada porque la verdad histórica no lo permite». Ignoraba que la idea de Revolución como bloque venía del reaccionario Joseph de Maistre. El dramaturgo falseó la I República. El político radical creó la impostura de la III.

El liberalismo del XIX no aceptó la herencia de *Thermidor* a beneficio de inventario. Se declaró heredero universal de toda la

Revolución para contar con un título de nobleza revolucionaria y gobernar, con buena conciencia liberal, el activo reaccionario heredado de la Constitución del 95 y del pacto termidoriano del poder gubernamental con las finanzas privadas. Bajo la Restauración borbónica y la Monarquía burguesa de Luis Felipe, los historiadores no podían ser imparciales con los regicidas y terroristas. Ensalzaron los acontecimientos del 89, la Declaración de derechos y la Constitución del 91. Salvo Mignet, destacaron lo favorable a Luis XVI y a la nobleza que renunció a sus derechos feudales. La visión cambió en la revolución del 48, la II República, el II Imperio y la III República, con los historiadores de las causas, fines y agentes de la Revolución (Lamartine, Michelet, Blanc, Tocqueville, Quinet), y con la llegada de los historiadores académicos (Aulard) o socialistas (Jaurés, Matthiez, Lefebvre, Soboul).

El hecho de que toda ideología historiográfica altere el objeto estudiado no impone la conclusión de que, para comprender la Revolución francesa, baste el conocimiento neutral de los hechos significantes. Los propios actores de la Revolución interpretaban las situaciones y actuaban con arreglo a los criterios ideológicos de los que la querían terminar, y de los que deseaban impulsarla o retrocederla. Sin historiografía no sería posible el conocimiento de los lazos culturales y políticos que unieron la Revolución a los Estados europeos que la creyeron seguir o completar hasta nuestros días. La historiografía es tan necesaria como la historia, para el conocimiento, siempre inacabado, de aquella extraña Revolución que, justamente por no haber realizado su promesa universal y seguir siendo traicionada en sus principios legitimadores, sigue inquietando, con tanta viveza como perplejidad, a las sucesivas generaciones que se preguntan por qué se mantienen en las actuales Constituciones las mentiras y ficciones del 91 y las termidorianas. Sin conocer a fondo la Revolución francesa no es posible comprender la naturaleza de los actuales Estados de Partidos, ni la de su vinculación genética con el capital financiero o especulativo.

Para comprender la Revolución es preciso hacer una breve referencia, entre la legión de buenos historiadores, a los que alcanzaron fama, no por ser más imparciales o sistemáticos, ni por estar mejor documentados, como los posteriores a la investigación

de Buchez en los archivos parlamentarios, sino por haber iluminado el escenario con focos que permitían encuadrar las acciones de los actores en las concepciones del mundo que dieron lugar a los grandes relatos ideológicos de la modernidad. La elección de ese elenco no ha sido difícil, aunque excluya a obras tan sugestivas como las de Mme Stael o Carlyle, o tan oblicuas y tendenciosas como las de Thiers y Taine. Todos los aquí seleccionados escapan al dilema planteado por Levi-Strauss: «la elección relativa del historiador no es más que entre una historia que enseña más que explica, o que explica más que enseña».

En 1822, el Congreso de Verona encargó al Rey de Francia aplastar la insurrección liberal de Riego en España. Cuatro sargentos acusados de pertenecer a los *carbonari* fueron decapitados en La Rochelle; los cursos de historia de Guizot, suspendidos; la Escuela Normal Superior, cerrada; las misiones jesuitas «recatolizaban» la sociedad denigrando la Revolución. Para combatir aquella ola reaccionaria, apoyado por un grupo liberal, Mignet publicó *La Historia de la Revolución* a finales de 1823. Su gran novedad consistió en atribuir a la Revolución francesa, dentro de una teoría general de la revolución, la virtualidad de explicar las pasadas y las futuras. Diferentes en su origen, pero comunes en un «fatalismo histórico» que creaba la violencia contra los sectores sociales que las querían detener antes de que consumaran su energía. Se apartaba del mito de Saturno.

Aunque tampoco ese fatalismo era «la fuerza de las cosas» de Saint-Just, atrajo la atención de Marx. El sugestivo historiador Mignet identificó en el «pueblo multitud» al sujeto de la Revolución, dando relieve a Danton y distanciándose de los constitucionales y revolucionarios, que él creía ver reproducidos en la Restauración. La idea de la Revolución iría cambiando en los historiadores, según sus intereses políticos inmediatos.

Para Lamartine el héroe fue el pueblo medio, con roles decisivos de los grupos partidistas y los grandes hombres, salvo Robespierre. Pese a su compromiso con la II República, en la que llegó a ocupar los más altos cargos, Lamartine no tuvo motivaciones políticas, sino económicas, para escribir la *Historia de los Girondinos* (1847). En ella, trasladó a la Revolución los tres partidos presentes en la Cámara de diputados de 1845, separando al partido constitucional

de monárquicos y aristócratas, frente a los liberales (girondinos) y demócratas (montañeses). La originalidad de su análisis estuvo en la consideración de la Gironda como partido del «movimiento continuo, hasta que la Revolución cayó en sus manos». Partido que «no tuvo la audacia de proclamar la República», cuando se inauguró la Asamblea legislativa, tras la huida de Luis XVI, y que durante la Convención «quiso gobernar en lugar de combatir». El poeta tuvo dos formidables intuiciones: «el 10 de agosto, el pueblo fue más hombre de Estado que sus jefes»; «el 31 de mayo de 1793, todo perecía en manos de estos hombres de palabras». Dice Jacques Godechot (*Un jury pour la Révolution*, Robert Laffont, 1974, p. 107) que en el manuscrito figuraban frases suprimidas en el texto: «La Comuna tomó, como lo había hecho el 10 de agosto, esta dictadura del pueblo que nadie osaba tomar todavía en la Convención. Su insurrección, aunque fomentada y dirigida por pasiones perversas, fue en la masa la insurrección de la salud pública. Viendo claramente que iba a perecer, el pueblo puso un momento su propia mano en el timón y lo arrancó de las manos impotentes que lo dejaban derivar».

Frente a Michelet es difícil ser imparcial. No explica la Revolución, la vive como un enamorado de los acontecimientos y de los hombres. Quien haya leído su *Historia de la Revolución francesa* (1847) jamás logrará desprenderse, pese a los mejores conocimientos que después adquiera, de la emoción original que nunca abandona a los sentimientos familiares. Michelet realizó la proeza de hacer nuestra, de todo el mundo, de todas las generaciones, la integridad de la Revolución francesa, sus magnificencias y sus atrocidades. Rolland Barthes (*Michelet, par lui-même*, París, 1954), basándose en una carta del historiador a Victor Hugo (1856), afirma que «las dos figuras mayores, la Gracia y la Justicia son el Cristianismo y la Revolución». Pero Michelet había precisado que «la Revolución continúa el cristianismo y lo contradice. Ella es a la vez la heredera y la adversaria».

Dos fines guiaron las energías morales y mentales de Michelet: levantar materialmente un monumento a la Revolución y abatir intelectualmente a la monarquía orleanista. A diferencia de Mignet, la Revolución francesa no la concebía Michelet como fatalidad

histórica que empujara al pueblo a concurrir en los acontecimientos, para vencer la resistencia de la nobleza y la burguesía, sino que el pueblo, en tanto que conjunto de individuos concretos, y no como ente de razón, comunicó poco a poco, pero de modo constante, un único sentido a la monumentalidad de la Revolución. La obsesión por detalles, minutos y lugares, permitió a Michelet reconstruir las jornadas de 10 agosto del 92 (abolición de la monarquía), 31
mayo-2
de junio del 93 (decapitación de los girondinos) y
9-10
de termidor del 94 (decapitación de los jacobinos), como arquitecto que estuviera levantando en plantas horizontales, comunicadas por escaleras populares, el edificio de la Revolución, que nadie después se atrevería a modificar.

Como era de esperar en un diseñador, valoró sobre todo la firmeza de la construcción en la primera planta, la que llevaba desde los Estados generales a la gran fiesta de la Federación, desde el absolutismo de la paternidad vertical a la libre hermandad horizontal, es decir, a la unidad fraguada en el encuentro físico y espiritual del pueblo con la Nación. Ese era el objetivo transcendente de la Revolución. Detestaba, por ello, la ligereza girondina y el sectarismo clerical de Robespierre, del mismo modo que no amaba ni a la burguesía orleanista ni a las sectas igualitaristas que, viniendo del socialismo utópico, se asomaban a las ventanas de una nueva revolución, la del 48, contra la monarquía constitucional de Luis Felipe.

El año 1847 marcó el porvenir de la historiografía revolucionaria. A las obras de Lamartine y Michelet, se unieron *Les Montagnards* de Esquiros y el primer tomo de la *Historia de la Revolución Francesa* de **Louis Blanc**, que le dio un signo diferente a causa de la valoración positiva del liderazgo jacobino de Robespierre y de la legislación social que impulsó durante el Terror. Lo cual le obligó a distinguir dos revoluciones dentro de la Revolución: la del individualismo del 89 y la de la fraternidad «que fue experimentada tumultuosamente hasta 9-Thermidor». Su originalidad se manifestó en la apología de la unión jacobina de dos principios vinculados a la Monarquía absoluta: el Estado

centralizado y la religión católica, en tanto que vehículos de la unidad nacional, de la victoria del pueblo sobre la nobleza y de la protección de la indigencia social. Su héroe Robespierre quiso el Estado del Pueblo, contra las federaciones; la unidad nacional de la fraternidad, contra las facciones; el culto religioso de la Razón, contra el ateismo («desorden entre los hombres, suponiendo la anarquía en los cielos»); y la protección legal de los débiles, contra los acaparadores. El Terror vino de los *enragées*, futuros termidorianos.

Cuando se llega a **Tocqueville**, a *Régime et la Révolution*
L'Ancien
(1856), la historia descriptiva de la Revolución parecía ultimada. Lo que importaba entonces no era la explicación de las concatenaciones entre los acontecimientos revolucionarios o reaccionarios. Lo que interesaba a un pensador original, el por qué y el cómo de la Revolución, no se encontraba en la historia inmediata de los fenómenos. Entrar en la investigación de sus causas lejanas requería una reflexión que, distinguiendo entre *ancien régime* y Monarquía absoluta, encontrara nuevos puntos de vista desde los que se percibiera lo que el hecho revolucionario había roto del mundo anterior y lo que había continuado fortaleciendo. Aquí halló Tocqueville la original tesis de que la Monarquía absoluta destruyó las libertades personales del antiguo régimen y construyó la igualdad administrativa de los súbditos, que sería básica del ideal igualitario jacobino.

La Revolución portaría hasta límites extremosos el tradicional desprecio de la libertad y el nuevo amor por la igualdad que, durante la Monarquía absoluta, habían forjado los sentimientos y valores culminados en el Estado napoleónico. La Revolución no había consistido en la destrucción del antiguo régimen, comenzada con el absolutismo monárquico, sino en la brutalidad de las masas que la impulsaron en nombre de principios universales. La subversión impulsada por la Monarquía absoluta preparó la Revolución. Lo «*ancien*» era la sociedad feudal o aristocrática anterior a la organización administrativa del Estado absoluto. Los campesinos feudales, ya no tenían relaciones de dependencia política con sus señores, ni estos compensaban sus derechos con deberes de protección y jurisdicción. «La feudalidad permanecía

como las más grande de las instituciones civiles, habiendo cesado de ser una institución política». La nobleza degeneró en casta aristocrática sin función social, y bajo la monarquía administrativa los franceses «eran a la vez lo más parecido entre ellos y lo más separado».

La falta de dirección en las masas era consecuencia de una Ilustración que, en nombre de la racionalidad administrativa, propuso reformas globales en el Estado absoluto, sin idear agentes sociales de las mismas. Idea que desarrolló Merleau-Ponty. Si los intelectuales tuvieron tanta importancia social fue debido al doble vacío creado por la monarquía absoluta en las antiguas fuentes de la opinión: el espíritu aristocrático y el catolicismo eclesial. No existiendo clase política experimentada en cuestiones de Estado, los intelectuales se hicieron políticos de la Revolución, sin dominar las situaciones con inteligencia práctica, y sin intuición de la relación de fuerza entre opiniones masivas enfrentadas. «Viviendo tan alejados de la práctica, ninguna experiencia venía a moderar su natural ardor, nada les advertía de los obstáculos» y la falta de libertad hacia que «el mundo de los negocios públicos les fuera no solo poco conocido, sino invisible».

Aunque Tocqueville analizó las relaciones sociales y políticas en términos de clase («yo hablo de clases, ellas solas deben ocupar la historia»), no llegó a concebir la Revolución como expresión violenta de la lucha de clases sociales, en el sentido marxista de esta expresión. Esa lucha sólo tenía aspectos negativos, destructivos. «No hay gobierno que no sucumba entre el choque violento de clases, una vez que éstas han comenzado a enfrentarse». Su método de extender a la sociedad las pasiones de los individuos no le podía conducir a la percepción y valoración de las bases económicas que condicionaban y orientaban la acción de las masas, ni el sentido profundo de la acción de los notables. En este aspecto, su obra no tiene la profundidad ni la modernidad de la *Introducción a la Revolución francesa* de Barnave, escrita más de sesenta años antes, al hilo de las enseñanzas de Montesquieu y Adam Smith.

Tocqueville continuó siendo un filósofo antiguo que aplicó el principio de continuidad de Leibniz, sin saberlo, a la transformación del *Ancien Régime* en Estado napoleónico, a través de la Revolución, pero no reconociendo el principio universal de intermediación que,

para el autor de *La Democracia en América*, se reducía al proceso mecánico de centralización administrativa del poder estatal. «Si la centralización no pereció en la Revolución fue porque ella misma era comienzo y signo de esa Revolución». Además, su obsesión de encontrar en la centralización del Estado el único motor de la subversión monárquica primero, y de la Revolución, después, le impidió captar la importancia decisiva que tuvieron el azar y la fortuna en el camino de llegada a la Constitución del 91, para él el único momento positivo de la Revolución, que «fue cualquier cosa menos un acontecimiento fortuito». ¡Qué gran error!

Sus aforismos son circulares: «quien busca en la libertad otra cosa que no sea ella está hecho para servir»; tras una larga opresión «se había perdido el amor por ella y hasta la idea de la misma»; «el mal que se sufría con paciencia, como algo inevitable, se antoja insoportable tan pronto como se concibe la idea de sustraerse a él». ¿Cómo se puede hablar de libertades perdidas, en un pueblo que no había conocido la libertad política? ¿Cómo puede ser libertad lo que el propio Tocqueville califica de «irregular e intermitente, siempre concentrada dentro del límite de las clases, siempre unida a las ideas de excepción y privilegio»? Tocqueville llamó clases a los tres estados, pero esta tripartición de las funciones sociales (militar, clerical y productiva, que excluía al campesinado y a los obreros) no puede ser confundida con la aparición de las clases sociales con la libertad de mercado. Si Tocqueville hubiese acabado su interesante obra, tal vez habría actualizado su pensamiento con los sucesos y los partidos que promovieron la II República, de la que llegó a ser Ministro de Asuntos Exteriores.

El pecado original de Tocqueville, que le impidió ser uno de los más grandes pensadores de la época *post*-revolucionaria, fue su imperdonable confusión entre democracia política y democracia social. Imperdonable en un talento tan excepcional como el suyo que había estudiado *in situ* la democracia de EE. UU. Tuvo ante sí la evidencia de que la igualdad de condiciones sociales, entre granjeros, campesinos, comerciantes y profesionales, facilitó la instauración de la igualdad política, con un gobierno representativo. Pero, por su distinta naturaleza, la igualdad de condiciones sociales y la igualdad política de los ciudadanos eran hechos y conceptos diferentes. Aquella pudo coadyuvar, incluso ser factor decisivo en la

conquista de la igualdad ciudadana, pero en modo alguno confundirse ontológicamente con ella, ni con la democracia que la instituyó. Sería tan absurdo como confundir lo causado con lo causante. Tocqueville confundió la democracia política con la tendencia universal a la igualdad social, sin percibir que lo decisivo, lo revolucionario en América, había sido la libertad política, la libertad colectiva del pueblo que no tenía la condición de esclavo. La igualdad de condiciones sociales no expresaba el mismo ideal que el perseguido con la igualdad de oportunidades personales.

El joven Tocqueville llegó a EE. UU. equipado con el prejuicio francés, comenzado con el Terror y continuado por Babeuf y los utopistas, de identificar la democracia con la igualdad social de condiciones. Y quedó asombrado de encontrar, realizado pacíficamente en la sociedad norteamericana, el ideal de igualdad social perseguido con violencia por los *enragées* y jacobinos radicales de su país. Tal equivocación puede ser explicada por la juventud de su visión sociológica y la brillantez imaginativa de convertir una idea que le parecía particular del pueblo francés, en una idea universal de la condición humana. Pero lo que no tiene disculpa es que mantuviera ese error durante toda su vida, a pesar de haber conocido tan de cerca la experiencia de la Monarquía Constitucional de Luis Felipe y el rápido fracaso de la II República, donde pudo comprobar, por segunda vez en Francia, a qué resultados conducía anteponer lo social a lo político, la igualdad a la libertad, la democracia material a la formal.

El enorme prestigio e influencia de Tocqueville en el pensamiento político posterior, con su grave error sobre lo que es democracia, ha causado más daño que beneficio a la concepción de la libertad política en Europa, que sigue sin conocerla en el Estado de Partidos, bajo la cobertura ideológica de una indefinida y demagógica democracia social. Por eso Tocqueville, a pesar de su amplia difusión en todos los medios culturales, y de haber sido una de las primeras mentes del siglo XIX, no puede servir de referencia intelectual para los liberales ni para los socialistas y, mucho menos, para los demócratas repúblicos-constitucionales.

Antes de Tocqueville los historiadores habían dedicado más atención a los hombres que a las mareas revolucionarias, como si ellos fueran los impulsores de las olas que levantaban las

agitaciones de las masas urbanas parisinas. Un protegido de La Fayette, al que Carlyle consideró una *tete de poupée*, Adolphe Thiers encontró en el vanidoso general, «salido de una familia antigua y mantenida pura en medio de la corrupción de los grandes, dotado de un espíritu recto, de un alma firme, enamorado de la verdadera gloria», al auténtico enemigo del despotismo y al fundador del primer partido liberal. Mientras que el historiador escocés de los *Héroes* hizo del corrompido y traidor Mirabeau el primer motor de la revolución. «Él ha olido todas las fórmulas y a todas las ha rechazado», no se dejó atrapar «por las telas de araña de las constituciones que no duran más de algunos meses». Fue el «Rey de la Revolución». Incluso el idealista Michelet decía de Mirabeau que «era visiblemente un hombre, y los otros, sombras». Aunque su héroe, como el de Mignet, era el generoso y venal Danton.

Influido por las *Memorias* del diputado Baudot, el fino historiador **Edgar Quinet** decía que «si Danton habla, actúa como hombre». Y si había que elegir, «Danton es la realidad, Robespierre, la utopía». Louis Blanc había elegido la utopía, recordando que en su proyecto de Declaración de derechos del hombre, Robespierre reconoció el derecho al trabajo, a la asistencia social, el impuesto progresivo y, además, definió la propiedad como «porción de bien garantizado por la ley». Para Edgar Quinet («*La Révolution*» 1865), el menos chauvinista de los historiadores franceses, «solo hay dos medios de hacer una revolución irrevocable. El primero, cambiar el orden moral, la religión. El segundo, cambiar el orden material, la propiedad. Las revoluciones que hacen estas dos cosas están ciertas de vivir. El primer medio es para ellas más seguro que el segundo. Las que no emplean ni uno ni otro están escritas sobre arena».

Contra el deterninismo de las revoluciones, e invocando el carácter creador de la libertad, Quinet rechazó todo tipo de «fatalismo histórico» en los acontecimientos revolucionares, contra las tesis de Thiers y Mignet. Por eso también, a diferencia de su amigo Tocqueville, no situó la causa de la Revolución en la lejana y paulatina destrucción del *Ancien Régime* por el absolutismo, que podía darle un carácter inconsciente o fatal, sino en los 15 años anteriores al 89, marcados con las luchas por la libertad de los Parlamentos amonestativos (*remontrances*) de París, que provocaron la necesidad de convocar los antiguos Estados Generales, para

resolver el problema financiero. Pese lo cual, Quinet compartió con su amigo, cuya obra había estudiado concienzudamente, la condena de la Convención por haber restablecido la centralización administrativa de la Monarquía absoluta, contra el orden plural del *Ancien Régime*.

La unanimidad en el entusiasmo de la noche del 4 de agosto del 89 era la prueba, para Quinet, de que la revolución civil se había realizado en las mentes antes que en los hechos. Respecto de la batalla por la libertad, «más veces perdida que ganada», parecía estar en espíritus sin puertas de salida a la realidad. Quinet quiso ver en la Revolución tres historias separadas: la de la igualdad civil, producto de la evolución del *Ancien Régime*; la de la autonomía de lo religioso, pidiendo un acto revolucionario que lo escindiera de la católica Monarquía absoluta, como sucedió en Inglaterra; y la de la libertad política, que no pudo realizarse por no estar precedida o acompañada de un movimiento unitario de lo religioso, en modo alguno equiparable al moderado combate jacobino por la tolerancia dentro de la libertad de cultos. Hijo de padre católico y madre protestante, Quinet lamentó que la Revolución, en lugar del culto deísta al Ser Supremo, no hubiera osado sustituir el catolicismo por el protestantismo. El gran error fue «quebrantar todo para nada cambiar en el orden moral».

Godechot (*op. cit.* p. 120) se refiere a la carta de Duvergier de Hauranne de 30 de diciembre de 1865, donde señalaba la contradicción, en materia religiosa, del historiador que tan claramente situó el eje de la Revolución en «la libertad en todo y sobre todo». Quinet se disculpó, en su *Crítica de la Revolución*, diciendo que tan solo había formulado una hipótesis. Pero Mme Quinet aseguraba en su Diario que su marido no cesaba de lamentar que la Revolución no hubiese tomado como primera medida hacer protestante a Francia. En realidad, fue la conciencia de Quinet la que puso la libertad política por encima de todo lo revolucionario, porque en su inconsciente sentimental lo más profundo era el deseo de identificarlo con la descristianización o, mejor dicho, con la descatolización de Francia.

Contra Barnave, y con la visión de Tocqueville, Quinet no percibió en la Revolución la finalidad de movilizar el patrimonio inmobiliario feudal, convirtiéndolo en capital fiduciario o

parcelándolo para su venta. Pensaba que esas trasferencias de propiedades inmuebles, sin tener el sentido revolucionario de la libertad ni de la descatolización, se estaban realizando en el *Ancien Régime* de un modo tan extenso y profundo que «ninguna potencia estaba en estado de oponerse, en la división de la propiedad, a esta progresión». De este modo, pudo dejar de «ver un proletariado en la vanguardia de la Revolución. Tres años ha necesitado la clase letrada para hacer entrar al pueblo en escena», y «cuando estos hombres (sus jefes) fueron reducidos a la impotencia, las masas se encontraron estériles y la Revolución abortó». La subordinación de las cuestiones económicas y sociales a las políticas y religiosas, le permitió reducir la historia de la Revolución a dos fracasos, el de la descristianización y el de la libertad política, así como culpar de ambos errores a Robespierre.

La cuestión de la libertad política estuvo ligada, en Quinet, al sistema de representación del poder. El momento liberador lo situó en la Constitución del 91, cuando ésta trasladó la soberanía desde la Corona a la Nación, para que el poder ejecutivo retenido por el Rey no pudiera ser, como antes, una «soberanía bizantina», y el poder legislativo fuera el único representante del pueblo francés. El drama de la Revolución consistió en deshacer el corto camino andado en esa dirección, para reinstituir el poder absoluto, con la victoria de los montañeses y jacobinos sobre los girondinos. El secreto de esa victoria estuvo en la vuelta de aquellos a la concepción absoluta del poder monárquico. El 31 de mayo restauró el miedo y el silencio de los súbditos, «el antiguo temperamento político de Francia». La originalidad de Quinet estuvo en «haber recusado no sólamente la admiración ritual y casi espontánea por esta herencia histórica», sino sobre todo por no ampararla bajo lo que Furet y los benévolos historiadores llaman «teoría de las circunstancias»: la necesidad de hacer frente a la Contra-Revolución, a la Vendée y al peligro en las fronteras (*Dictionnaire Critique*, p. 1048).

El Terror no fue para Quinet algo excepcional, modo único de adaptación del medio al fin, sino el fruto y la expresión de la Revolución misma o, como dice Furet, «la reanudación inédita, pero no necesaria, de la tradición absolutista por parte del espíritu revolucionario». Robespierre era Richelieu. No encarnaba una idea nueva de violencia en el poder, sino la vieja razón de Estado. «Ni

arte ni sutileza invertirán este dilema: si se quería el Terror no hacía falta la tolerancia —dice Quinet—, si se quería la tolerancia no hacía falta el Terror». En el capítulo 17 de su obra, Quinet desarrolló una Teoría del Terror que le permitió distinguir entre terror como reacción popular instintiva contra la reacción o contra-revolución, que era excusable, y terror como sistema de gobierno salido de la tradición romana. Para él era absurdo creer en la libertad de los antiguos.

El Comité de Salud Pública transformó la reacción popular de violencia contra los enemigos de la Revolución, en principio de gobierno revolucionario, como pretendía Saint-Just. «El vértigo de ciertas jornadas devino temperamento fijo y alma de la Revolución», pero no en tanto que innovación de algo inédito, sino como pura resurrección del antiguo régimen, reencarnación de Luis XI, Richelieu y Luis XIV. El cinismo, la imposibilidad de confesar el terror institucional, se puso de manifiesto después del 9 de Termidor, cuando los propios terroristas se pusieron a la cabeza de las manifestaciones antiterroristas. De este modo, la Revolución se negaba a sí misma y confesaba que sin Terror institucional no habría existido Revolución. Pese al espacio dedicado al estudio del Terror como sistema de gobierno, Quinet despreció la diferencia de Régimen entre dictadura, tiranía, despotismo, absolutismo o centralismo.

Con la derrota militar del II Imperio y la aniquilación de la Comuna, el legado de la Revolución fue, para el partido radical (Clemenceau, Gambetta), fundamento de la III República, frente al inmediato peligro que suponía el monarquismo del mariscal Mac Mahon. La enseñanza de la Revolución devino objetivo principal de la izquierda republicana. Tras un curso encargado al profesor **Aulard** en 1886, éste fue nombrado en marzo de 1891 titular de la cátedra de Historia de la Revolución francesa en la Sorbona. En diciembre de 1903, el socialista Jaurés obtuvo del gobierno la creación de una Comisión investigadora de documentos relativos a la vida económica de la Revolución, de la que ocupó la presidencia, con Aulard en la vicepresidencia. Pero en 1908 tuvo lugar la ruptura ideológica del historiador Mathiez con la cátedra de Aulard. Aquél pasó a ser animador robespierrista de los Anales revolucionarios, creados el año anterior por Charles Vellay. A partir

de esta escisión intelectual en la enseñanza académica de la Revolución, la historiografía ha sido dominada por la visión liberal o la marxista. Por ello basta concluir las síntesis historiográfícas con las de Aulard, Jaurés, Mathiez y Lefebvre.

Antes de rebatir por completo la arbitraria visión de *Los orígenes de la Francia contemporánea* de Hipólito Taine, donde trató al fenómeno revolucionario como una patología, lo que elevó a delirio el entusiasmo de conservadores y monárquicos, Aulard publicó en 1901 su *Historia política de la Revolución francesa*, subtitulada *Orígenes y desarrollo de la República*,
1789-1804
. Por primera vez se calificaba de política la Revolución. Los motivos de Aulard para hacer esta abstracción reductora de la complejidad del hecho revolucionario, repleto de dimensiones religiosas, militares, diplomáticas, sociales y económicas, son los mismos que han aconsejado abstraerlos de la neovisión de la Revolución propuesta en esta Teoría Pura de la República, en tanto que sólo pretende ser una breve introducción a la Revolución histórica desde el puto de vista político.

Los hechos que influyeron en los actores de la Revolución, y el resultado de sus acciones en las generaciones futuras, tuvieron naturaleza estrictamente política. Las batallas militares no dejaron huellas a largo plazo. Los cambios de estructura económica, aunque condicionaran los acontecimientos relativos al poder político y a las formas de gobernación de la tumultuosa década, no los causaron. Lo que hoy permanece de la Revolución, lo que la convirtió en tema de estudio y reflexión, lo que hace imposible tener cultura política europea sin conocerla, es la vigencia de las ideas de libertad o igualdad con las que la historiografía ideológica, liberal o socialista, sigue legitimando los falsos principios y valores de los actuales Estados europeos, sean o no republicanos, como herederos de un mítico legado revolucionario. Eso impidió formalizar una teoría de la República.

La cátedra de Aulard tuvo que superar el prejuicio de Jules Simon de que todo profesor de historia de la Revolución, era profesor de la Revolución. Entre los diez mandamientos positivistas que dictó Alfonso Aulard a la investigación de la Revolución, para evitar que fuera vista como bloque histórico, aquí se han respetado

tres de ellos: no decir nada sin saber su origen, apreciar el valor de los hechos por su grado de influencia, y alargar las investigaciones para acortar los resultados. Después de la historiografía de los acontecimientos (Aulard), vino la estructural de los historiadores marxistas y la historia de las mentalidades (Lucien Febvre. Marc Bloc).

Aunque en lo esencial Aulard seguía la senda de Michelet, su positivismo le impidió valorar, por ejemplo, opiniones tan importantes como la de Barnave, que diagnosticó el sentido profundo de la Revolución en el cambio de valor de la propiedad inmobiliaria respecto de la riqueza mobiliaria, o equiparar la influencia de Brissot con la de Robespierre en los nueve primeros meses de la Convención. Lo que reprochó a Brissot —que siendo republicano sostuviera a la Monarquía después de Varennes—, lo pudo hacer a todos los jacobinos. Aunque para Aulard la figura clave de la Gironda no fue Brissot, un hombre de tribuna más que de acción, sino Vergniaud. En cuanto a Marat, le atribuyó más influencia póstuma que en vida. La cuestión decisiva para los historiadores, pese al avance en los métodos de investigación documentaria, seguía siendo elegir el símbolo y encamación de la República entre Danton o Robespierre, que a finales del siglo XIX separaba a los republicanos moderados de los radicales.

Aulard se decantó por Danton, como Jaurés lo haría por Robespierre. El héroe de la movilización y de la audacia para la guerra, quería «la conciliación entre los elementos prudentes de la Gironda y la Montaña, a fin de formar un tercer partido, que ayudado del centro, habría tenido la mayoría en la Convención y habría gobernado». De este modo prefiguraba en Danton tanto el antecedente precoz del partido radical-socialista y de su jefe Gambetta, como la táctica improvisada de obrar día a día, sin estrategia a medio o largo plazo y sin sistema de gobierno. Un táctica que parecía ciega y sin porvenir, pero que sirvió a Danton para expulsar a los prusianos, salvando Patria y Revolución, y decretar el 13 de abril de 1793 que Francia no se inmiscuiría en los asuntos exteriores de ningún pueblo. Pero Godechot le recuerda (op. c. p. 279) que fue precisamente Danton quien propuso las fronteras naturales de Francia en el Rin, causa inevitable de una guerra duradera. En cuanto a Robespierre, el juicio de Aulard fue

severo: monárquico hasta el 10 de agosto; seguía los movimientos populares en lugar de dirigirlos; su ambición era egoísta, amaba la patria y la humanidad, pero más a sí mismo; un deísta jefe de secta religiosa, un cura como le llamó un periodista girondino en noviembre del 92.

El enérgico trabajo del historiador Aulard, sus publicaciones de las Colecciones de Actas del Comité de Salud Pública y de los debates en el Club de los Jacobinos, dieron a la historiografía conocimientos más verídicos de hechos e ideas revolucionarias, que unas veces parecían maridarse y las más, divorciarse o enemistarse. Aunque en su obra de 1927, *Revolución francesa y cristianismo*, Aulard rindió tributo de admiración a Quinet, pese a que sustituyó la historia cronológica de los decretos religiosos de las asambleas revolucionarias, por una dudosa filosofía sobre las relaciones de la Iglesia católica con el espíritu laico del 89.

Para Aulard la Revolución no había consistido tanto en las jornadas revolucionarias, como en los debates parlamentarios; no en las insurrecciones sino en las instituciones. Pero como advierte Furet, (*Dictionnaire Critique*, p. 985), «el proceso histórico, en cuyo interior toman cuerpo los dos grandes textos que fundan la nueva Francia (Declaración de derechos y Constitución jacobina), no cesa de ser atravesado por circunstancias tan adversas, que la Revolución real no alcanza a cumplir, sino parcialmente, las promesas de la Revolución ideal, de modo que no deja de ser la inconclusión de conflictos y retornos. Los hombres de 1789 hacen la famosa Declaración, pero instauran el sufragio censitario. Los de 1793 decretan el sufragio universal, pero establecen la dictadura y el Terror».

Aulard vacilaba. Quiso unir la Declaración de Derechos y la Constitución de la Montaña, el 89 y el 93, con un solo espíritu humanista, y una sola intención democrática, que fundamentaran y legitimaran la III República. Era consciente de que la Constitución inaplicada del 93 abolió los derechos del hombre, pero consideró más culpable a la Declaración y a la Constituyente del 91, porque su traición estaba inscrita en el propio texto que estableció un privilegio electoral para los propietarios. En cambio, la Constitución del año II no entró en vigor a causa de circunstancias tan extraordinarias que hicieron al derecho inclinar la cabeza ante el

nudo hecho. Olvidando su profesión de historiador, y el carácter permanente y universal de la ética política, Aulard tuvo la osadía de resucitar la teoría de las circunstancias, que los primeros historiadores republicanos alegaron para disculpar de sus crímenes a la Revolución, como bloque histórico, sin ser consciente de que así estaba traicionando sus propósitos de historiador positivista, y a la mayor parte de sus diez mandamientos metódicos. Nada puede ser más ridículo, en un historiador de batallas y revoluciones, que expresar bienintencionados deseos propios de un buen padre de familia o de un sacerdote. «Más bien, no hubo renegados, sino buenos franceses que hicieron lo mejor posible en circunstancias diferentes, en momentos diferentes de nuestra evolución política». ¿Qué evolución?

Con el socialista Jean Jaures se llega a un recodo decisivo en la historiografía de la Revolución francesa. Louis Blanc había centrado su atención en los decretos sociales y económicos que adoptó el Comité de Salud Pública, para hacer frente a la escasez de abastecimientos y a la inflación de precios. Su historia de la Revolución era espiritualmente socializante, pero no materialmente socialista. En su tiempo, las ideas del socialismo eran variantes de la obra de Charles Fourier y sus falansterios. En 1839, Blanc publicó *La Organización del Trabajo*, basada en talleres sociales voluntarios donde los obreros ponían en común los beneficios. Marx, que criticó ese voluntarismo inútil de los socialistas llamándolos utópicos, aún no había escrito su original interpretación de la historia con el método dialéctico del materialismo histórico.

El culto Jaurés declaró que hacia suya la doctrina marxista, en una conferencia ante «estudiantes colectivistas» (diciembre de 1894) sobre *Idealismo y materialismo en la concepción de la historia*. Si estuvo justificado que Aulard calificara de política a su *Historia de la Revolución*, más aún lo estaba que Jaurés llamara a la suya *Historia socialista*, aunque en muchos aspectos se apartara o contradijera a Marx. El primer tomo de su obra, sobre la Asamblea Constituyente, se editó en diciembre de 1901. Su documentación era incluso más completa que la de Aulard. Además de ampliar las fuentes periodísticas con los Diarios de Marat, Hébert, Brissot, Condorcet, Carra y otros protagonistas, sacó fichas detalladas de documentos no impresos depositados en los Archivos Nacionales. En

la reedición de la *Historia Socialista* (Ediciones sociales, 1968-1973)
, Alberto Soboul indicó lagunas y errores no demasiado graves.

En busca de las causas de la Revolución, Jaurés retrocedió al último cuarto del siglo XVIII, para encontrar allí a una Francia en pleno desarrollo. «No es desde el fondo de la miseria que la Revolución se levanta». La ideología de Jaurés incluyó a los artesanos en la burguesía. Pese a constatar el escaso número de obreros, creyó que aumentaba al mismo ritmo de la Revolución. Apreció una subida del nivel de vida rural y achacó el descontento a la paulatina reducción de los bienes comunales. Atribuyó la abolición del feudalismo al capitalismo burgués aliado con la insurrección campesina, pese a reconocer la maniobra de la nobleza el 4 de agosto del 89 en su beneficio, y la compra de la propiedad feudal sin indemnización (Decreto de 17-7-93), como táctica jacobina, tras la liquidación de la Gironda, para obtener apoyo de los campesinos en la guerra contra las federaciones. Midió la potencia de la burguesía urbana en París, Lyon, Nantes y Burdeos, metiendo en la misma clase a propietarios y arrendatarios, con una gran proporción de aristócratas y alto clero. Llegó a decir la enormidad de que «antes de la Revolución, la burguesía posee casi enteramente París».

En la *Historia Socialista de la Revolución*, que no era la historia de una revolución socialista, Jaurés tuvo el acierto intelectual de ser el primero en descubrir la excepcional y original reflexión de Barnave en su *Introducción a la Revolución francesa*, escrita en prisión durante el Terror y publicada en 1843 por Bérenger de la Drome. No se trata de una obra «premaxista», como creyó Jaurés, ni de un análisis encuadrado en algún tipo de fatalismo histórico, o en un proceso determinado por el desarrollo dialéctico del Espíritu absoluto. Nadie que haya leído esa *Introducción* de Barnave a la Revolución puede sustraerse al hechizo de verse embarcado en una feliz aventura de pensamiento genuino que, con fácil literatura, conduce a una idea tan sencilla como genial. El sentido de los hechos revolucionarios que acaecían ante sus ojos de modo azaroso, caótico o desordenado, tenían sin embargo no sólo una explicación lógica, sino sobre todo una dirección impersonal dictada por intereses económicos enfrentados, no entra clases sociales —diferencia con

Tocqueville y Marx—, ni entre partidos en lucha por conquistar el poder político —diferencia con los historiadores del XIX—, sino entre dos tipos de riqueza, cualquiera que fuese la clase de sus poseedores. La riqueza inmobiliaria, símbolo de la potencia social en toda Europa desde la Edad Media, iba transfiriendo su poder a la riqueza mobiliaria, en la misma medida en que progresaba el comercio y la industria.

Tesis del abogado Barnave: «Desde que las artes (industriales) y el comercio llegan a penetrar en el pueblo y crean un nuevo medio de riqueza en la clase laboriosa, se prepara un revolución en las leyes políticas: una nueva distribución de la riqueza produce una nueva distribución del poder. Así como la posesión de las tierras elevó la aristocracia, la propiedad industrial eleva el poder del pueblo, (que) adquiere la libertad, se multiplica, comienza a influir en los negocios. La base de la aristocracia es la propiedad de la tierra, la base de la monarquía es la fuerza pública, la base de la democracia, la riqueza mobiliaria». Pueblo y clase laboriosa no indican la masa popular o la plebe, sino tan solo la parte emprendedora. Revolución en las leyes políticas quiere decir revolución legal. Y democracia en Barnave, como luego en Tocqueville, no es forma de gobierno, sino tendencia a la igualación social de las diferencias.

Ante esas iluminaciones tan cercanas a las concepciones marxistas, Jaurés quiso investigar y conocer como se había producido en Francia, Inglaterra, Alemania y Suiza, el proceso europeo de transferencias de la propiedad inmueble, que parecía preceder o acompañar al de las transferencias del poder político tradicional a la clase emergente que integraba, en un mismo interés económico, a las burguesías financieras, comerciantes, industriales, agrarias y profesionales.

Jaurés ha sido el primer historiador que averiguó, aunque parcialmente, el destino de los bienes nacionales vendidos, para saber que categorías o clases sociales los adquirieron. Cometió el error de considerar burgueses a todos los dueños de propiedades o rentas. No fue consciente de que si aumentaba, de este modo inapropiado, la importancia social de la burguesía, entraba en contradicción con su propia creencia marxista de que el proletario, entonces inexistente, era su compañero inseparable. En esas listas

no figuraban obreros ni funcionarios, como tampoco la gran nobleza o la gran burguesía, que temían asociarse a la Revolución, o no estaban seguros de la irretroactividad de la venta de bienes nacionales si cambiaba el Régimen. Luis XVIII prometía que, con la Restauración, devolvería los bienes nacionales a sus antiguos dueños. Es fundamental por ello la distinción entre compradores originales y recompradores, pues entre los primeros también estaban los especuladores, revendedores a pequeños propietarios agrícolas con capacidad económica para ensanchar sus fincas.

Con más rigor estadístico y conceptual, Georges Lefebvre acotó en 1922 el tema de la venta de los bienes nacionales. Y Louis Bergeron ha escrito un excelente ensayo en el *Dictionnaire Critiqe* (p. 473), basado en monografías sobre la distribución de los bienes nacionales en determinadas regiones, que supieron distinguir entre los bienes procedentes del clero, llamados de primer origen, y los confiscados a la emigración, de segundo origen. Los resultados no confirman las primeras estimaciones de Jaurés.

La nobleza urbana tuvo la misma participación que la burguesía rentista, y los agricultores igualaron a la burguesía comercial. La distribución de los bienes raíces operó como factor de estabilidad social, contrario a una revolución de clases sociales. En cuanto a la propiedad inmueble en París, que para Jaurés estaba en manos de la burguesía, según una estimación de diciembre de 1795, los bienes de la Iglesia y de la Corona, de primer origen, ocupaban un poco menos de la décima parte de la superficie, tanto en los antiguos barrios como en los *faubourg*. Y las adquisiciones de bienes eclesiásticos, a cargo de banqueros, especuladores, notarios y suministradores, para constituir fondos de reserva de suelo urbano, o de edificios susceptibles de ser rentabilizados, se hicieron después de 1799, cuando Napoleón dio seguridad a las grandes fortunas. Es explicable que Jaurés desconociera estas realidades, pues no examinó ni contempló la expropiación de los bienes del clero desde la perspectiva económica. Este tema lo trató, extrañamente, como si fuera un asunto inherente, o políticamente unido, a la separación entre Iglesia y Estado. Sin dejar de ser el historiador que abrió la comprensión social de la Revolución, mantuvo el grave error de Marx sobre el sentido de la ley Le Chapelier, y cometió la infamia de defender, como ficción feliz, la mentira sobre el rapto del Rey.

Aunque la buena Historia socialista de Jaurés completa la visión ideológica de la Revolución, sería injusto olvidar la impronta rigurosa que le dieron Albert Mathiez y Georges Lefebvre. De éste, cuyo prestigio aumenta a la vez que la difusión de su obra, destaca su genial interpretación del Gran Miedo que provocó, el 4 de Agosto, la lucrativa renuncia a los derechos feudales por la Nobleza, a cambio de la capitalización de su patrimonio inmobiliario. Mathiez, amigo de juventud de Péguy, se dio a conocer como historiador con una *Memoria* sobre los primeros acontecimientos revolucionarios (5-6 de octubre de 1789), y con dos tomos sobre la *Revolución y la Iglesia* (1909-1910), que le hicieron consejero de Aristides Briand en la preparación de la ley de separación de la Iglesia y el Estado.

Tras la guerra europea publicó artículos sobre Robespierre y Danton, y exaltó la Revolución rusa. En 1927 publicó *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*; en 1929, la *Réaction thermidorienne*; en 1930, *Girondins y montagnards*; y en 1931, *La journée du 10 août*. Año en que rompió públicamente con el régimen estalinista. La síntesis de su inmenso trabajo sobre la Revolución francesa se publicó en tres volúmenes, hasta la caída de Robespierre, por la editorial Armand Colin (entre 1922 y 1929), más *La Réaction thermidorianne* (1929) y el *Directoire* (1934). Salvo su tesis doctoral sobre *Les origines des cultes révolutionnaires*, influida por la sociología del fenómeno religioso de Emil Durkheim, toda su obra está inspirada, pero no guiada por el método marxista en la interpretación materialista de la historia.

Mathiez se enfrentó con Aulard por su distinta valoración de la religión, lo que implicaba tener que elegir entre un Danton descristianizador o un Robespierre creyente en el Ser Supremo. El historiador radical acusó justificadamente del asesinato de Danton al deísta Incorruptible: «sostengo que Robespierre asesinó traidoramente, y sin circunstancias atenuantes, con la más fría premeditación, al hombre que sostenía una política laica y francesa, por oposición a un sistema casi teocrático, su hermano de armas, su camarada magnánimo, el bueno y el gran Danton» (*Etudes et legons sur la Révolution*). Mathiez replicó (*Annales Révolutionnaires*, 1911,

IV, p.
376-379)
: «si hemos elegido a Robespierre y su grupo como tema habitual de nuestros estudios es porque estuvo en el centro de la Revolución francesa… No queremos edificar ni catequizar. La gloria de Robespierre está en que personificó, durante la época culminante de la Revolución, el sentimiento nacional, el bien público Su gobierno se inspiró en el verdadero espíritu republicano. Empleó, sin duda, medios terribles, pero puestos sinceramente al servicio de un ideal. Era la Virtud, es decir, la honestidad, el dique contra los apetitos. Robespierre y sus amigos caídos, los apetitos triunfaron y la República desapareció».

Las pasiones de los historiadores no son de la misma naturaleza que la de los científicos. Estos verifican mil veces sus hipótesis antes de afirmar una tesis. Aquellos buscan mil documentos para encontrar unos pocos que confirmen la pasión que les condujo a buscarlos. Ambos tienen la misma legitimidad investigadora, pero sólo la búsqueda de la verdad desinteresada los puede igualar. Es raro que el historiador no esté contaminado por alguna ideología que busque en los hechos del pasado la legitimación de alguna idea política del presente. Generalmente, tampoco el científico está exento de ideologías, pero eso le es tan indiferente como a un buen cirujano la operación de un obrero o de un millonario. Las investigaciones de Lefebvre fueron científicas, las de Mathiez no, pese a los excelentes resultados que a veces le daban sus fobias y filias del pasado.

Es admirable que la devoción de Jacques Godechot hacia su maestro Mathiez lo equipare a Lefebvre, en el último capítulo de la bella estructura de *Un jury pour la Révolution*. Admirable por su fidelidad a la persona de magisterio, pero no por la deslealtad que esa fidelidad puede causar a la finalidad de obtener certidumbres científicas en las investigaciones de la historia. La fobia contra Danton tal vez ayudó a Mathiez a documentar mejor su venalidad, pero eso no alteraba un ápice el hecho de que Robespierre y Saint Just lo asesinaron con una argucia legal. Eso no era Virtud ni honestidad. Es menos disculpable que formara una buena escuela de discípulos a los que decía de Danton que era «un verdadero bandido», al que «una estúpida leyenda ha hecho pasar por un

héroe». Mathiez, teniendo genio instintivo de historiador, no alcanzó la grandeza de la Historia Socialista de Jaurés. Le faltaba una mejor cultura marxista, filosófica y literaria para llegar a más altas y mejores cotas en la perspectiva de la historia y del mundo. Lo cual no le impidió ser uno de los mejores historiadores de la Revolución francesa en el siglo XX, merecedor de respeto y estudio. Pero tanto en sus fines como en sus medios, la Revolución francesa, tendente a la libertad política, no tiene cosas en común con la Revolución rusa, tendente a la igualdad social y económica. Ni Robespierre con Lenin. Eso no arredró a Mathiez para sostener que «jacobinismo y bolchevismo son, al mismo título, dos dictaduras nacidas de la guerra civil y de la guerra extranjera, dos dictaduras de clase, operando por los mismos medios, el terror, la requisición y las tasas, y proponiéndose, en último término, un fin parecido, la transformación de la sociedad, y no solamente de la sociedad rusa o de la francesa, sino de la sociedad universal» (*Le Bolchevisme et le jacobinisme*, París, 1920).

La historiografía francesa debe contrastarse con la anglosajona, para ver y calibrar la dimensión revolucionaria de la oposición ciudad-campo, más lejana, más duradera y más significativa que la de burguesía-aristocracia.

Análisis de la Revolución

Los grandes historiadores han realizado atractivas síntesis de los acontecimientos revolucionarios, como si los causaran unas ideas motrices en proceso de realización. Pero ninguno ha extraído las ideas de libertad e igualdad de los contradictorios hechos revolucionarios, ni de la decadencia final de sus oposiciones en el unificador cauce napoleónico. Las síntesis liberales o socialistas de la Revolución han sido ideológicas, es decir, historiográficas y no históricas. Cada una ha creado ideas diferentes de la Revolución francesa. No como productos de la imaginación presente proyectada hacia el pasado, sino porque no proceden de la unión o fusión de elementos asimilables, convergentes o complementarios, en la realidad del hecho revolucionario francés. Los acontecimientos no se sometieron a procedimientos analíticos que permitieran, separándolos, descubrir la naturaleza de cada uno, para saber si eran composibles, susceptibles de sintetizarse o tan sólo de resumirse en un balance final, donde se destacara el elemento dominante de la Revolución, sin ser un montón de hechos revolucionarios y contrarrevolucionarios de una Revolución *sui generis*. Ninguna síntesis de la Revolución es plausible si no surge del análisis sistemático del hecho revolucionario, como se puede hacer con la Revolución inglesa, libertad con parlamentarismo y protestantismo, o con la Revolución Rusa, igualdad con estatismo y colectivismo.

A partir de la abolición de la Monarquía y la decapitación del Monarca, el sentimiento de la necesidad de estabilizar el Régimen de gobernación con una nueva forma de Estado sin Rey, bien pudo ser el factor determinante de aquella corrupta transición desde Termidor a Brumario. Faltaba el factor esencial de la lealtad revolucionaria, en lugar de la artificial fraternidad. Bajo esta perspectiva, la tendencia al centralismo, denunciada por

Tocqueville y Quinet, no habría sido sino una necesidad de suplir la ausencia de Estado con una dictadura popular, sin perfiles estatales institucionalizados, sino más bien un vacío de Estado que provocó la unificadora legislación napoleónica, codificadora de lo administrativo, lo civil, lo penal y lo procesal, según el modelo del Antiguo Régimen.

La aceleración revolucionaria puede estar causada por el motor del sufrimiento de la injusticia que la impulsa, o por el imán de la esperanza de libertad o igualdad que la atrae. La revolución inglesa fue atraída, la rusa, impulsada. Aquella no necesitó héroes en la acción colectiva. La soviética habría fracasado sin los líderes que comunicaron a la rebeldía contra el Zar y a la guerra, el sentido táctico de subordinación de los fines a la estrategia de una revolución socialista. Los héroes americanos lo fueron en la guerra de Independencia, no en una revolución de la libertad política interior.

Cuando las revoluciones están orientadas hacia una meta de liberación no necesitan héroes. La parte laocrática del pueblo, la más consciente y resuelta, no sólo sabe lo que quiere sino el modo de conseguirlo. Ese fue el secreto de las revoluciones anglosajonas de la libertad. Nadie recuerda quienes fueron los protagonistas de la Gloriosa. Su teórico, Locke, pudo hablar así de la parte inteligente del pueblo —como Marsilio de Padua— que se destacó de la masa sumisa, con la consigna de Parlamento Protestante, para sentar en el trono al holandés Guillermo de Orange, casado con Ana, hija del católico Jacobo II de Inglaterra, y campeón del protestantismo.

Para conocer la naturaleza de los acontecimientos franceses que trastocaron el orden estatal de la Monarquía absoluta, debemos preguntar si estuvieron movidos todos ellos por una misma causa motriz o si se pueden agrupar en movimientos diferentes impulsados o atraídos por motivos distintos. Pues sólamente en el primer supuesto podría hacerse una síntesis histórica de la Revolución. La respuesta exige el previo análisis particular de los momentos culminantes que jalonaron el recorrido de aquellas sucesivas convulsiones del orden público, que dieron carácter indefinido a la década francesa. Una tarea que obliga a distinguir enseguida entre lo que sucedió antes y después de la huida del Rey a Varennes, es decir, entre la Reforma de la Monarquía absoluta,

para hacerla constitucional, o cuasiconstitucional, y la imposibilidad fáctica de una original Revolución política patrocinada o presidida por el Rey. Si es fácil definir los perfiles de la etapa reformista, no lo es agrupar todo lo que dominó la escena pública después de Varennes bajo un solo criterio político. Una clara divergencia separa lo ocurrido hasta Termidor de lo que sucedió después. Desde Termidor a Brumario hay un principio de continuidad reaccionaria que, junto a los episodios de inspiración monárquica, tiende a estabilizar la situación con un retorno a las libertades del 91. Esta característica reaccionaria del último período permite dividir el análisis de la Revolución francesa en tres momentos históricos distintos. El reformista-regenerador, el revolucionario-generador, y el reaccionario-degenerador.

El reformista-regenerador, iniciado por Necker y la nobleza ilustrada para resolver el problema financiero del Estado absoluto, tuvo grandeza intelectual nunca igualada en la historia europea. Favorecido por el azar y la fortuna, y venciendo las resistencias del Rey, la Corte, la Iglesia y la Nobleza, este período cristalizó en la Declaración de Derechos, en la conquista de la soberanía nacional y en la atribución del poder legislativo a la representación de los ciudadanos activos. A pesar del veto real y del sufragio censitario, este momento entró en la órbita de los pocos acontecimientos estelares de la humanidad. No solo Francia, el mundo entero se sintió concernido, orgulloso y enamorado.

El reaccionario-degenerador, iniciado con el miedo de la representación política al Terror institucional, descendió con la gobernación termidoriana, y especialmente con el Directorio, a una situación de tal bajeza intelectual y ética que, considerando la política como medio de enriquecimiento y elevación de rango en la pirámide social, entregaba de hecho el poder a los generales de la armada, para que reprimiesen el acoso a los diputados por la miseria Parisina o la agitación monárquica (Pichegru, *12-Germinal*, año III; Menou, *1.º - Prairial*, año III; Bonaparte, *13-Vendémiaire*, año III), y llenaran las arcas del erario público con los botines de guerra en Europa. Brumario no hizo más que rematar la obra comenzada en Termidor. Sin ideales, este período carece de misterio espiritual o político.

El período revolucionario-generador se sitúa entre el mentiroso

decreto de la Asamblea de 15 de julio del 91, decidiendo que Luis XVI era inviolable, y el 27 de julio del 94, en que Robespierre fue puesto fuera de la ley y guillotinado al día siguiente. Tres años de hechos inconexos, iniciados contra la mentira del rapto del Rey, con la escisión jacobina y el fusilamiento de ciudadanos que pedían la República (17 de julio del 91); continuados con la invasión popular de las Tullerías contra el veto real (20 de junio del 92), la petición jacobina de destituir al Rey (15 de julio del 92), la toma sangrienta de las Tullerías por masas parisinas, con suspensión del Rey (10 de agosto del 92), abolición de la Monarquía (22 de septiembre); y rematados con la liquidación física de girondistas, hebertistas y dantonistas.

Que el período intermedio entre la reforma y la reacción abarque la serie de sucesos ocurridos en esos tres años, no quiere decir que todos tuvieran la misma orientación política o el mismo carácter revolucionario. Para calificarlos en bloque de constituyentes de la Revolución francesa, han de ser analizados por separado a fin de averiguar si pueden ser sintetizados en un hecho revolucionario continuo. Lo cual obliga a decir previamente lo que debe entenderse por Revolución política, como concepto radicalmente distinto de las revoluciones sociales, económicas o culturales que eventualmente pueden acompañarla, motivarla o determinarla.

La idea de Revolución ha sido muy controvertida en la filosofía del poder. Hay Revolución política cuando se invierte completamente, por acción colectiva de una parte de los gobernados, la relación estatal de Gobierno establecida por la categoría o clase social hasta entonces gobernante, con el consecuente cambio de las instituciones políticas. En contraste con la Revolución, la Reforma tiene dos connotaciones: se hace desde el Estado y el Régimen de poder cambia de naturaleza, pero no de función social. La Reacción se opone a la Revolución y a la Reforma. Hay Contrarrevolución si se pretende retornar a la situación anterior a la Revolución.

La inglesa es prototipo de Revolución liberal. La rusa, de Revolución socialista. La turca de Ataturk, de Reforma político-cultural. Las Transiciones son tipos distintos de Reforma política, impulsados en tiempos de crisis de Estado por el Gobierno estatal,

bien sea por sí mismo o mediante pacto, generalmente secreto, con la oposición legal o clandestina. Los distintos fines, factores económicos y agentes sociales de los cambios políticos no pueden ser, precisamente por su diversa naturaleza y finalidad, connotaciones definitorias de una Revolución política.

A partir de estos conceptos precisos, fijando exclusivamente la atención en las relaciones de poder, institucional o fáctico, sin prestar crédito al hecho de que los franceses llamaron Revolución a lo que estaba sucediendo desde la Bastilla, se deben analizar los hechos sobresalientes en los tres años del período intermedio, que aquí se ha considerado como revolucionario, para saber si en ellos se forma una cordillera jacobina de «*sansculottides*», o bien cúspides aisladas de actos colectivos revolucionarios, sin causa común y no enlazados entre sí por acontecimientos voluntarios.

El examen del hecho revolucionario francés exige una reflexión metódica sobre la relación causal, consecuencial o meramente sucesiva que pueda existir entre Reforma y Revolución. La cuestión fue planteada por Rosa Luxemburgo respecto de Polonia, con la famosa disyuntiva Reforma o Revolución, que Lenin convirtió en la copulativa Reforma y Revolución. Casi todos los historiadores creyeron que la Reforma abrió la puerta a la Revolución francesa, incluso elevando esa inconsciente apertura a principio general de todas las revoluciones.

La invitación reformista a la Revolución, evidente en la rusa, no operó en sentido causal en la francesa, ni en sentido alguno en la inglesa o la norteamericana, carentes de reformas precedentes. Casi ninguna Reforma termina en Revolución. La ideología conservadora insiste, sin embargo, en la validez universal de la imprudencia reformista, para asustar a gobiernos débiles al frente de Estados en crisis, asegurándoles que las reformas liberan fuerzas progresistas, no satisfechas de quedarse a medio camino, que las verán como debilidad de un Estado predispuesto a ser conquistado desde fuera. Lo interesante y aleccionador ha sido que en las Transiciones europeas a la libertad de partidos, incluido el comunista, el dique represivo contra la corriente democrática —despectiva del Estado de Partidos por no proceder de la libertad política colectiva— fue construido por la izquierda legalizada. Pero aquí se analiza la intrascendencia de la Reforma francesa del 91 respecto del posterior

período revolucionario, y la imposibilidad de considerarla pre o prorevolucionaria, como sostuvo el historiador de la Revolución, Mignet y los que le siguieron por esa senda.

En la Francia *post*-ilustrada, el reformismo tenía su propia energía y dinamismo en los ciudadanos activos, para ser autónomo sin concurso de los ciudadanos pasivos. La supresión del veto real, la aprobación de la Declaración y la renuncia a los derechos feudales sin indemnización, no hubieran podido ser frenados por la Corte contra la presión irresistible de una Asamblea de representantes, apoyada por el pueblo. Las mujeres habían conseguido algo mucho más difícil, obligando a la familia real a trasladar su residencia a París. Sin conocer la verdadera voluntad contrareformista de Luis XVI, la Corte y la Iglesia, nada hacía presagiar que, en momentos de tranquilidad social, el Rey quisiera huir hacia la frontera donde le esperaban las tropas austriacas. El solo hecho de la huida demostraba la debilidad de su carácter para perseverar en el rechazo de los acuerdos de la Asamblea Constituyente. Detenido en Varennes, *in fraganti* de traición, lo que menos obstáculos morales y políticos ofrecía a la nueva situación era la suspensión de sus funciones, el nombramiento de un Regente provisional (Orleans), la aprobación de la Constitución sin veto y la Declaración de Derechos, o la proclamación de la República como pidieron los Cordeliers. Pero la cínica ficción urdida por la Asamblea, por interés exclusivo de clase política, frustró la Reforma y abrió una sima moral insalvable entre pueblo y diputación, que aún subsiste hoy.

Ningún historiador ha percibido la monstruosidad política, no solo moral, de la pactada mentira del rapto de toda la familia Real, elevada a ley por la Asamblea. Ninguno de ellos comprendió que esa degenerada ficción legal destruía por completo la base idealista y espiritual de aquella ingenua diputación que había transformado, en la Asamblea Nacional, la naturaleza representativa del tercer estado, al considerar que el mandato imperativo quedaba derogado ante el inexorable deber ético de regenerar el Estado de la Monarquía absoluta, fundándolo primariamente en la Nación inocente.

El torpe maquiavelismo de lograr la aprobación Real de la Declaración de Derechos y la Constitución del 91, a cambio de la

mentira del rapto, hizo irrisoria la Declaración e inmoral el motor de la Reforma. Mancillaba la Nación representada por una Asamblea mentirosa que sacrificó sus ideales en aras de las conveniencias personales de una diputación unida al Rey en complicidad delictiva. Inestable y precaria situación de miedo mutuo a la verdad. Relación de poder entre Trono y representación nacional fundada en un pacto ominoso entre rehenes de la misma falsedad, que permutaba la regeneración de la monarquía por la degeneración de la representación. Daba al Rey, en la nueva entente, el derecho de vetar leyes importantes, aunque limitado en cada asunto a dos legislaturas. Metía en el alma de los diputados el germen psicológico de sus futuras frustraciones y traiciones. El desprecio mutuo suplantó al respeto. La inmoralidad los igualó.

El Rey estaba educado en el arte de mentir y fingir. Nunca se engañó a sí mismo cuando, noticiado de los sucesos de la Bastilla, se pronunció la palabra Revolución. El decreto de 15 de julio inició a los representantes en el arte de engañarse a sí mismos para mentir al pueblo. La Virtud nació como fachada del edificio de la Hipocresía, y con la necesidad del Terror para mantenerla impoluta. Robespierre no creó la hipocresía gobernadora, la recibió del decreto de 15 de julio. Nadie ha hurgado en la ley psicológica que une el asesinato del Rey a la conciencia abochornada de todos los que lo salvaron con la mentira del rapto. No es casual que los discrepantes del engaño al pueblo, los que se sublevaron contra sus mortales consecuencias, luego votaran el exilio, en el proceso contra Luis Capeto, en lugar de condenarlo a muerte. Robespierre, adalid de la ficción del 15 de julio para impedir la proclamación de «una República que caería en manos de facciosos», fue el primero que la reclamó, en el primer aniversario de la mentira. Si dijo después que fue necesaria la muerte del Rey para que la Nación viviera, no estaba confesando un sentimiento parricida. Expresaba la necesidad de borrar la culpa original de la diputación, la huella dejada en ella por la falsedad del Decreto de julio del 91, con el que esa mala conciencia salvó al Rey, para salvarse a sí misma, en lugar de destituirlo.

El inmoral Decreto del 15 de julio del 91 desmitificó a los representantes del pueblo, a la propia institución de la Asamblea Nacional y al mito del 14 de julio. Rompió el encanto de dos años

de ilusión intelectual con idealismo moral. Cambió el rumbo de la Reforma Constitucional, desviándolo de su impulso inicial contra la nobleza feudal y la aristocracia, para reconducir el movimiento social y político del pueblo contra su propia representación política, que lo traicionó, como luego ya hará siempre. Desde el Decreto de la mentira como razón de Estado, los acontecimientos se irán revolucionando en los fines, hasta cristalizar en medios populares de violencia contra la Asamblea legislativa y la Convención. La mentira del rapto del Rey cerró la vía reformista y abrió la revolucionaria, con revueltas espontáneas y rebeliones populares, preparatorias de las grandes jornadas que abolieron instituciones sustantivas y diputaciones adjetivas.

La Comuna de París, dignificada por la creación de la Guardia Nacional contra la amenaza Real de sitiar la capital, se hizo centro de impulsión de la lucha popular contra la Asamblea y la Convención. Del Ayuntamiento partieron los movimientos que abolieron la Monarquía, dieron cuerpo a la dictadura municipal de cuarenta días sobre toda Francia, liquidaron la Gironda y retuvieron la iniciativa legislativa hasta que el nuevo Comité de Salud Pública, sin Danton y con Robespierre, se la disputó y apropió. Se deben recordar aquí los modestos resultados obtenidos, en contraste con la magnitud de los medios empleados, con la guillotina de intermediaria.

El Terror permite distinguir entre la dictadura comunal, asesina de la Gironda, y la gobernación revolucionaria, asesina del hebertismo y del dantonismo, que acotan la Revolución entre la Reforma traicionada por la diputación y la Reacción termidoriana, aniquiladora de Robespierre. Esto no excluye que la Revolución utilizara las plataformas institucionales y los derechos políticos otorgados por la Reforma, ni que la Reacción explotara las venalidades personales surgidas de la inconsciente Revolución, para convertirlas en factor de gobierno con el Directorio. La discontinuidad política entre los tres períodos los separa más que la continuidad social y cultural los une. Las Reformas descansan en la tradición para asimilar lo nuevo. No interrumpen la continuidad de un mismo espacio público para la acción política. Las Revoluciones rompen la tradición política con un nuevo concepto de lo político, creyendo que así se libran del pasado, sin saber que lo reproducen

en su más profunda y lejana tendencia. Napoleón heredero del *Ancien Régime*, no de Luis XVI (tesis de Tocqueville).

El motivo de que la Revolución francesa siga siendo asunto interesante después de doscientos años, está más arraigado en el inconsciente colectivo del mito que en la conciencia de que ella creó las causas del actual malestar europeo, manifestado en el escepticismo sobre la posibilidad de libertad política y democracia en el continente. El fracaso incontestable de todas las formas de Estado y de Gobierno experimentadas hasta hoy en Europa, contrasta con el relativo bienestar político de Suiza y los pueblos anglosajones. Aunque las clases dirigentes de los pueblos europeos no lo sepan con certeza, intuyen que algo que hoy les concierne debió de ocurrir en la Revolución francesa, cuando todavía se utilizan palabras, ideas, conceptos, nociones e instituciones políticas procedentes de ella. Ninguna persona culta puede admitir la estupidez de que los pueblos europeos sean refractarios por naturaleza congénita a la democracia política y que, incapaces de llegar a la fecunda síntesis de la libertad y la igualdad, sólo tengan sensibilidad para las aspiraciones a la democracia social.

En la pobre inteligencia política europea, no deja de sorprender que, habiendo sido la francesa una fracasada revolución política de la libertad, en lugar de haberse preocupado de conocer las causas de ese fracaso, insista en reverdecerlas o modernizarlas, con diputaciones sin mandato imperativo, parlamentarismos sin separación de poderes, dictaduras de Terror centralista, intervencionismos jacobinos, federalismos girondinos y sangrientas utopías *babouvistes* (Babeuf), hasta terminar repitiendo, tras la guerra mundial, la fórmula del Directorio, para convertir la representación de sí misma en una casta reproductora de la razón de Estado, con aquella mentira perpetua donde se fraguó la clase política mediante el pacto de las finanzas con el poder público. La Gran Crisis actual lo demuestra.

Dictadura comunal y Gobernación revolucionaria

El poder que se adueñó de París el 10 de agosto del 92 se encontró, sin proponérselo, en la situación de amo de Francia. Suspender las funciones del Rey implicaba la suspensión del Gobierno y de la institución legislativa. En esa laguna jurídica, la irrupción del pueblo dejó atónita y paralizada la voluntad gubernamental girondina sin referencia a un Estado. El vacío de poder central se llenó de poder municipal. El poder legislativo seguía estando en la Asamblea dominada por los *brissotins*, hombres del partido girondino con Jefe de Gobierno designado por el Rey suspendido. ¿Qué ejecutivo podría hacer cumplir las leyes nacionales?

La Comuna de París tomó conciencia de que su gesta del día 10 ponía en sus manos un poder sin control sobre toda Francia. Dictadura que se manifestó con soberbia disuasoria en su primer mensaje a la Asamblea el 11 de agosto. ¡El Ayuntamiento de París daba el *placet* soberano a la Asamblea! A la vez que le otorgaba su confianza, le advertía de que carecía de legitimidad para decretar las medidas que la situación reclamaba. La Asamblea respondió nombrando un gobierno inconstitucional de cinco ministros girondinos, no diputados, entre ellos Rolland en Interior, junto con el héroe de la jornada, Danton, en Justicia. ¿Qué tipo de Comuna tuvo la audacia de asumir la dictadura nacional hasta que la nueva Convención sustituyera al ministerio inconstitucional de la Asamblea legislativa?

El 26 de julio, cuarenta y siete de cuarenta y ocho secciones parisinas habían designado las asambleas que demandarían la destitución del Rey. El Consejo municipal quedó fuera de juego. Delegados de las secciones ordenaron a Pétion, alcalde de París, presentar la demanda en la Asamblea. La sección

15-20
fijó el ultimátum para el día 10 de agosto. El Consejo municipal no opuso resistencia a ser sustituido por una Comuna insurreccional, presidida por Huguenin; formada con radicales como Pache y Vincent, jacobinos como Paris, Truchon, Lubin, Arthur, el orleanista Choderlos de Laclos, el periodista Louvet, el futuro alcalde Chambon, amigo de Rolland —enemigo declarado de la Comuna—, y dirigida por los talentos políticos de Robespierre, Billaud-Varenne, Fabre
d'Englantin
o Tallien. Combinación rápidamente dominada por los jacobinos, ocupantes de la Presidencia y las Secretarías del Consejo Municipal. Las capacidades de esos hombres sobrepasaban las requeridas para las competencias municipales. Desde la Comuna ejercieron la dictadura sobre Francia, apoyados en líderes de secciones (Mandat en el *Temple*, Juste-Concedieu en *Arsenal*, Pépin-Desgrouettes en *les Halles*). La Comuna asumió la función de dictar órdenes a la Asamblea. Ésta las convertía dócilmente en leyes, con simulacros formales de resistencia.

El mismo día 10 la Comuna decidió, contra la Asamblea que ordenó la retención de la familia Real en el Ministerio de Justicia, encarcelarla en el Temple. El día 11, contrariando las opiniones de los diputados, les hizo decretar el cierre de periódicos monárquicos, la censura de prensa y la búsqueda de sospechosos. A partir del día 13, dató los documentos oficiales en el Año I de la Igualdad. El día 14, forzó el Decreto de juramento obligatorio de funcionarios y clérigos a la Libertad y la Igualdad, y el de división en lotes pequeños de los bienes comunales. Ella misma creó un Tribunal del pueblo, que la Asamblea instintivamente rechazó, exasperando a las secciones, que le respondieron con la organización de Comités de vigilancia y de visitas domiciliarias. El 17, la Comuna impuso a la Asamblea un Tribunal extraordinario para los crímenes contra el levantamiento de 10 de agosto, cuyos miembros serían elegidos por las secciones. Danton declaró ese día que «allí donde comienza la acción de los agentes de la nación debe cesar la venganza popular». El 18, disolvió órdenes religiosas enseñantes y hospitalarias. El 22, decretó una revolución lingüística en los tratamientos sociales, con tuteo y cambio de *Monssieur* (mi señor) por ciudadano. El 25,

suprimió las indemnizaciones a los derechos feudales renunciados. El 26, dio ocho días a los sacerdotes no juramentados para abandonar Francia, bajo amenaza de exilio a la Guayana. El 28, el ministro Danton pidió a la Comuna que ella misma eligiera compromisarios para reclutar treinta mil soldados y activara el ánimo revolucionario. La Comuna era el hogar y la vida de la Revolución.

El día 30, los girondinos y Rolland pidieron la destitución de la Comuna y la elección de un Ayuntamiento legal. Indignada, la Comuna insurreccional comisionó a Tallien, sustituto del Procurador, para advertir a la Asamblea de que no podía dejar cesante a la Comuna sin violar la legitimidad de quien la había instituido: «El pueblo que hizo la revolución el 14 de julio y la ha consolidado el 10 de agosto». Ante Verdún sitiada por los prusianos, la Comuna decretó otra vez, el 2 de septiembre, el reclutamiento de 60 mil hombres, haciendo sonar en iglesias y conventos el toque de alarma. El día 3 urgió a las demás ciudades a imitarla, y reorganizó el Comité de vigilancia, donde había entrado Marat a fines de agosto.

Las masacres de septiembre en cárceles y hospitales, no evitadas por la Comuna, y la proximidad de las elecciones a la Convención, convocadas el 10 de agosto, marcaron el punto de inflexión del poder casi absoluto del Ayuntamiento de París, que duró cuarenta días. De las propias secciones surgió el deseo popular de asegurar las personas y los bienes que la Comuna no podía garantizar. Sentimientos que aumentaron con la nueva participación en las secciones parisinas de los ciudadanos pasivos, llamados por primera vez a las urnas.

No obstante, la Comuna consiguió la orden de requisición de objetos de culto en metales preciosos (10 de septiembre) y la autorización a los Departamentos para requisar granos y asegurar el abastecimiento de los mercados (15 de septiembre). El 18, la Comuna revino ya sobre sus pasos, investigando a su propio Comité de vigilancia. El 20, día de la victoria de Valmy y de las elecciones a la Convención por sufragio universal, la Comuna arrancó a la Asamblea la secularización del estado civil y la ley de divorcio. La dictadura comunal terminó cuando la Convención (20 de septiembre) decretó la abolición de la Monarquía y, en la sesión

siguiente, el diputado girondino Lasource propuso abatir la dictadura Parísina, reduciendo «la influencia de París un 83%». Contra esta propuesta, Couthon obtuvo la declaración de que «la República francesa es una e indivisible». La Comuna se inclinó: si los comisarios enviados por ella a los departamentos «han abusado de sus poderes, corresponde a la Convención castigarlos». Las funciones de la dictadura comunal se traspasaron al Comité de Seguridad General (2 de octubre), y al de Constitución, con nueve miembros girondinos (día 11). Petion fue reelegido Alcalde de París por una gran mayoría (día 15), lo que implicaba la desaprobación popular de la Comuna insurreccional. La Convención suprimió el Tribunal extraordinario para represión de los crímenes del 10 agosto.

La dictadura de París sobre Francia creó *ex novo* una forma municipal de gobernación nacional, sin Gobierno ni Estado. La propia Convención, recién estrenada, la acusó expresamente de querer sustituir al Estado. Nadie parecía saber que el Ayuntamiento de París no sustituía al Estado, se limitaba a ocupar la plaza vacía que dejaba la ausencia de instancia estatal, como centro de poder nacional con imperio exclusivo. El rasgo definitorio de la dictadura municipal fue su espíritu antirreligioso.

Las personas no versadas en derecho público, ni en la historia de la formación de los Estados modernos, suelen padecer la creencia de que estas organizaciones de poder coactivo y exclusivo no tuvieron un comienzo reciente y durarán siempre. Sin tener que remitirnos al origen de los Estados renacentistas, basta el conocimiento de la Revolución francesa para comprobar que el Estado de la Monarquía absoluta, creado en un proceso secular de concentración de la autoridad en un solo centro de referencia nacional, estuvo a punto de perecer a causa del brusco despertar de los individuos a sus derechos naturales, con la consecuente aspiración a no ser gobernados más sin su consentimiento. La Revolución quiso conjugar los derechos antagónicos de pueblo y rey, dividendo la soberanía de la Nación entre la Corona ejecutiva y la Asamblea legislativa. La traición del Rey quebró la continuidad de la idea revolucionaria inicial. Y su decapitación tuvo consecuencias insospechadas, no previstas por el jacobinismo.

Lo que parecía una persona sustituible por otra en el Estado,

resultó ser centro de encarnación y de referencia de la unión de lo nacional con lo estatal. *L' État, moi c'est*, frase atribuida falsamente a Luis XIV, reflejaba una realidad más profunda que la metáfora imaginada por los Parlamentarios que, el 13 de abril de 1655, recibieron una reprimenda del Rey, vestido de caza, por las perturbaciones causadas al Reino con sus discusiones inútiles. Cortar la cabeza de Luis XVI y quedar el Estado sin centro de poder nacional fue una misma cosa. Causó al instante la ocupación del vacío de poder estatal por la dictadura de la Comuna de París sobre Francia. La decapitación de las facciones (girondina, hebertista, dantonista, robespierrista, jacobina) que se disputaban, sin Constitución, la gobernación de lo estatal y nacional, era consecuencia mecánica de ese vacío. El Directorio de la corrupción allanó el camino a Bonaparte para que deviniera Napoleón reconstructor del Estado deshecho por la Revolución.

La Revolución hizo frente a dos exigencias colectivas perentorias: libertad de la clase propietaria e instruida y asistencia pública a la indigencia social. La diferencia entre estas dos necesidades era sustantiva. La primera procedía de una ambición política. La segunda, de una necesidad material. Es adecuado, por ello, llamar política a la Revolución de la libertad, e inadecuado, por no ser producto de una idea de justicia social, sino de una necesidad de socorro familiar, llamar socialista a la dictadura del Terror. Ahora se debe dar respuesta plausible al extraordinario fenómeno de que el fatal proceso revolucionario de desintegración del Estado, como centro autoritario de Gobierno y Administración pública, tuviera que ser frenado y recompuesto parcialmente con una Gobernación revolucionaria de Comité. El Gobierno de Comités era un poder coyuntural de situación histórica.

La historia debe describirse y no prescribirse. Esta regla no ha sido aplicada en la mejor historiografía de la Revolución. Incluso la más exacta historia en descripciones, cae en inconscientes prescripciones cuando usa palabras adecuadas al tiempo del historiador, para expresar las nociones diferentes que esas palabras indicaban en el tiempo historiado. La mayor parte de estos errores carecen de importancia en el texto, pues el contexto los aclara y deshace. Pero hay voces centrales en el discurso histórico, de uso

corriente en el habla de la actualidad, que si no se emplean en el sentido conceptual que tuvieron antes, falsean literalmente la historia. El ejemplo más notorio de falsación, en la historiografía de la Revolución francesa, lo constituye el vocablo *gouvernement*, que no designaba entonces alguna de las típicas formas de ejercicio del poder político (monocracia, oligocracia, democracia), ni tampoco una de las dos formas clásicas del Estado (monarquía, república). A finales del XVIII la voz *le gouvernement* no era sinónima de *le gouverne*. Aquí se ha traducido por Gobernación.

François Furet comienza así su artículo *Gouvernement revolutionnaire* (*Dicctionnaire critique*, p. 574): «La palabra *gouvernement* poseía, en la época, un sentido más extenso que hoy y designaba, a la vez que el poder ejecutivo estricto, un tipo de régimen político y, en cierta medida, social: Montesquieu habla de gobernamiento feudal para oponerlo al gobernamiento político característico de la Monarquía. En 1793, el *gouvernement* revolucionario reenvía a la naturaleza inédita del Estado y de sus relaciones con la sociedad: el adjetivo quiere decir que la autoridad pública no deduce su autoridad de una Constitución y de la ley, sino de su conformidad a la Revolución». Es un pena que este notable historiador utilice la muletilla «en cierta medida», denotativa de inseguridad o parcialidad en lo afirmado. Furet habría debido de aclarar lo que entiende él por «naturaleza inédita del Estado» y «por autoridad no deducida de la ley», pues estas expresiones tanto pueden significar ausencia de Estado, como Estado de naturaleza hasta entonces desconocida, o gobernación sin ley. Esto último parece un contrasentido, pues no hay tipo de poder alguno, ni siquiera el puramente personal y caudillista, que pueda prescindir de ciertas normas generales, para ensanchar el campo de su mando sin necesidad de poner un policía al lado de cada súbdito.

La expresión Estado de derecho es tautológica y demagógica, a no ser que por derecho se entienda solamente el positivo y codificado, excluyente de todas las demás normas jurídicas (costumbres, prácticas, ordenanzas, jurisprudencia, principios generales del derecho, equidad) que, junto con la ley escrita, mantienen la convivencia social y las relaciones obligacionales entre individuos, y que tan vigorosas como fundamentales del Reino eran en la sociedad francesa anterior a Napoleón.

Sin saber lo que en aquella década se entendía por Estado, Gobierno, Administración pública, Gobernación y República, se corre el riesgo de precipitar los conceptos actuales de esas abstracciones en el pozo de la anacronía. Lo que se debe exponer no son las ideas expresadas entonces con esas palabras, sino los hechos que motivaban su empleo. La fuente de error está en deducir ideas antiguas de ideas modernas, en lugar de los hechos que las fundamentaron en el pasado. Lo que importa descubrir es la naturaleza de los hechos revolucionarios, para saber si fueron causa o efecto de la Gobernación revolucionaria, en una Sociedad repentinamente desprovista de Estado. La respuesta está en la naturaleza de la relación política y jurídica del poder coactivo que esos hechos establecían entre gobernantes y gobernados, a juicio de los hombres de pensamiento que los experimentaron o creyeron causarlos. De ahí, el acierto de Furet de proseguir su artículo con las reflexiones de Saint-Just sobre la aparente contradicción que suponía establecer una Constitución para la Revolución.

Del mismo modo que Barnave comprendió mejor que nadie de su tiempo el sentido profundo de los acontecimientos hasta la huida del Rey, fue Saint-Just quien llegó a la médula de lo que era gobernación revolucionaria, cuando ridiculizó el proyecto de Constitución girondina de Condorcet (1793), con la ironía de que trataba de institucionalizar la Revolución. Saint-Just pudo haberla comprendido como modo institucional de garantizar las libertades. Pero arrastrado en la acción, sin dominarla ni mirarla desde fuera, cayó en la confusión de medios y fines, violencia institucional y arbitrariedad, separando hombres y leyes, como garantía de la libertad y del crimen contra ella. Su pensamiento estaba en la Revolución permanente; su acción, en batallas de partido contra el poder de facciones distintas de la suya, en una Sociedad sin Estado ni República, a la que concebía negativamente, en tanto que abstracción de No Monarquía.

Esto dijo en la Convención (10-10-93): «Las leyes son revolucionarias, los que las ejecutan no lo son. En las circunstancias donde se encuentra la República, la Constitución no puede ser establecida. Ella devendría la garantía de los atentados contra la libertad, porque carecería de la violencia necesaria para reprimirlos. Es imposible que las leyes revolucionarias sean ejecutadas si el

gouvernement
lui-même
no está constituido revolucionariamente». Su contradicción entre pensamiento y acción le llevó, siguiendo la hipocresía de Robespierre, a la aprobación de la Constitución de 1793 que, ratificada en referéndum, nunca entró en vigor.

La contradicción de Saint-Just era dramática. Renunciar a fundar la República sobre la ley era renunciar a la República. Concebir la ley como idea contraria de Revolución, era negar el valor de la ley como principio de legalidad del producto revolucionario. Una cosa era la libertad de acción para abrir un periodo de libertad constituyente, después del 10 de agosto del 92, a fin de constituir la República en la forma del Estado, y la democracia en la forma de gobierno, y otra muy distinta considerar que la Revolución estaba sujeta a la misma anomía permisiva y amoral que en la adopción de medios de guerra en situaciones bélicas. Esa libertad sin ética, como la jacobina que entregó, el 2 de junio, las cabezas girondinas a masas irresponsables, mató la representación política de la Revolución apenas esbozada. Pusieron a sus rivales bajo la guillotina como traidores, cuando había sido Vergniaud quien había denunciado en la Convención, con mayor énfasis que ningún jacobino, la traición militar de generales y monárquicos. Aquella cobarde inmolación girondina en el altar de la demagogia popular, aquella amputación de la representación, sacrificaba la integridad de la Revolución, renegaba de ella, en tanto que generadora de derechos ciudadanos y, específicamente, del derecho de todos los franceses, no sólamente de las facciones o grupos radicales, a la República en el Estado.

Ningún revolucionario alcanzó la estatura de un estadista de la República en el Estado, y no sólo en el espíritu público. La Revolución no devoraba a sus criaturas como Saturno. Ningún guillotinado era hijo de ella. La gran mentira sobre el rapto del Rey, común a toda la representación, salvo a unos republicanos que se contaban con los dedos, sustituyó la marcha infante de la Revolución por una suicida lucha de facciones. La fraternidad era utopía. La liquidación de hebertistas y dantonistas, una obra jacobina. Termidor no mataba a quien a guillotina mató. Lo hizo el Terror arbitrario que había asesinado, con las suspicacias de

facción, primero, y con las terroríficas leyes de sospecha, después, toda posibilidad real de libertad política entre iguales. El delito de intención, en lugar del acto criminal, sembró de cadáveres el tortuoso camino del Comité de Salud Pública, alma tenebrosa y brazo armado de la gobernación revolucionaria. Como lo denunció Edgar Quinet, la excusa de las «circunstancias extraordinarias», guerra y miseria, era la misma que esgrimieron los legistas de los Estados absolutos y, añadimos, la que esgrimirán todas las dictaduras nacionalistas.

A siete días de la decapitación del Rey, Saint-Just dijo a la Convención: «Es necesario que no haya en el Estado más de una sola voluntad, y que la que haga las leyes mande las operaciones de guerra». Confusión de poderes. «El *gouvernement* constitucional se ocupa de la libertad civil; el *gouvernement* revolucionario de la libertad política. Bajo el régimen constitucional, basta proteger a los individuos contra el abuso de la potencia pública; bajo el régimen revolucionario, la potencia pública está obligada a defenderse contra las facciones que la atacan» (Robespierre, 25 de diciembre de 1793). Nueve días después la ley puso a todos los funcionarios bajo la vigilancia del Comité de Salud Pública, hizo del Procurador de la Comuna un delegado del Estado, dejó un solo Tribunal Revolucionario y atribuyó la exclusiva de enviar Comisarios a los Comités.

La gobernación revolucionaria quería defender la libertad política y el régimen revolucionario, eliminando a supuestos adversarios. De la libertad civil no tenía que ocuparse pues no era gobierno constitucional. A la potencia pública (así se nombraba al Estado ausente) la defendía aniquilando las facciones. La gobernación revolucionaria eliminaba los obstáculos de la libertad (libertad negativa) y de la potencia pública (Estado negativo). La gobernación revolucionaria se reducía a ser brazo armado contra los adversarios de la situación política, cuyo único órgano de acción central era esa Gobernación revolucionaria. Régimen y Gobernación eran, pues, una y la misma cosa, en una sociedad que veía reducido el papel del Estado al de ser personalidad jurídica ratificadora, en el interior y el exterior, de las acciones emprendidas o rematadas por la inédita forma política, sin materia, de Gobernación en situación revolucionaria.

La palabra *Gouvernement* no quería decir Gobierno del Estado, ni Régimen. Sólo expresaba la idea vaga de Gobernación de una situación histórica en trance de cambio permanente. Así como la gobernanza designa el régimen de llevanza de cosas y personas en hoteles y mansiones importantes (hoy también se dice gobernanza mundial de instituciones financieras internacionales, sin Estado), la palabra Gobernación designaba la llevanza de la Revolución, mediante un cuasirégimen gubernamental sin poder constituido ni constituyente, dentro de un Estado negativo, descompuesto en residuales facciones del poder monárquico suprimido. En las pocas veces que se decía Estado o República, esas voces significaban Nación o igualdad ciudadana. El *Gouvernement*, que no era una entidad estatal ni nacional, expresaba la potencia y no el poder de la Revolución.

Los conceptos Estado y Revolución son antitéticos. El primero expresa la idea de estabilidad. El segundo, la de movimiento profundo y continuo en las estructuras políticas y sociales. La noción de Estado negativo está contenida en estos aforismos de Saint-Just: «Un pueblo no tiene más que un enemigo peligroso, su *gouvernement*» (19 de octubre de 1793). «La revolución debe pararse cuando se alcance la perfección de la felicidad y de la libertad mediante las leyes» (*Instituciones republicanas*). La gobernación revolucionaria no podía limitarse a ser gobierno del Estado, de lo estatuido, de lo establecido, de lo estabilizado. Había de crear, en palabras de Saint-Just, «instituciones civiles inexistentes», haciendo gubernamentable y gubernativo lo que hasta entonces solo había sido gobernable. Había que ensanchar el campo de la política para invadir el de lo político, legislando sobre moral, religión, economía y opinión. La acción de gobernación, propia de la Revolución, no es la misma que la de gobernar, propia del Estado. El Gobernamiento era en sí un estado revolucionario; el Comité de Salud Pública, el agente gubernativo de la Revolución.

El *gouvernement* revolucionario respondió a la situación de la patria en peligro, que se extendió en agosto del 93 sobre toda Francia: derrotas militares atribuidas a la traición; María Antonieta procesada; Academias suprimidas; graneros abundantes financiados por los ricos y administrados por los distritos de las urbes; salvación de la República, pedida por las secciones a la Convención;

reclutamiento en masa de jóvenes entre 18 y 25 años; pérdida del 75% de valor del *assignat*; flota del mediterráneo en manos inglesas; carestía desorbitada y hambre en las ciudades. En fin, Royer, delegado de las asambleas primarias, pidió a la Convención, el 30 de agosto, que «el Terror sea puesto a la orden del día». La exigencia de democracia directa o asamblearia estaba en el Decreto de 10 de octubre, propuesto por Saint-Just, cuyo artículo primero declaraba revolucionaria la gobernación hasta la paz exterior e interior.

En el informe presentado por Robespierre, el 25 de diciembre de 1793, afirmó que el *gouvernement* legal tiene por finalidad conservar la República, mientras que el revolucionario se propone fundarla en el amor de la patria y de la verdad. Un propósito discursivo que se sostenía en despropósitos éticos, como las innovaciones tecnológicas de ahogamientos masivos en el Loire, ametrallamientos en Lyon y decapitaciones en París. El error de los historiadores que justifican el Terror con las «circunstancias extraordinarias», no era original. El circuntancialismo y el situacionismo siempre han justificado los crímenes de Estado, especialmente los del siglo XX. La ética circunstancial ha limitado su campo de aplicación a los Estados totalitarios y a los pueblos que los sostuvieron. Pero el Terror no se instituyó en defensa de un Estado que no existía, ni de una Nación que no lo quería. Las víctimas del Terror, menos de cincuenta mil en una población de treinta millones, sitúan el problema ético en una dimensión relativa. Era el dominio de la facción jacobina lo que justificaba, en las conciencias de un pequeño sector social, la eliminación del adversario. El héroe de la patria en peligro, Danton, no exigía ser asesinado por Robespierre y Saint-Just para que la nación viviese. La disculpa de las circunstancias extraordinarias, relativiza la ética universal.

No había Estado o Gobierno necesitados de salvación. Simplemente, no existían. François Furet se acerca a la realidad sin sacar la conclusión pertinente: «La guerra pide normalmente un reforzamiento de los poderes consentidos al Estado; la que enfrenta a la Revolución con Europa en 1793 tuvo más razones de traer esa consecuencia clásica, en tanto que intervino en una nación privada de verdadero ejecutivo desde 1879 y ampliamente descentralizada por los decretos de la Constituyente; la invasión del territorio

nacional, doblada de varios focos de guerra civil, hizo indispensable un reasentamiento vigoroso de la autoridad por el Estado central» (pg. 581). Difícil de entender sin distinguir entre potencia y poder.

¿Qué autoridad moral, podía venir de la guillotina, sino la del miedo? ¿Qué centralización estatal creaba el Terror, sino la de una dictadura de Comité invasora de lo privado? No era desde 1789 que la nación francesa carecía de verdadero ejecutivo. Esa anomalía se produjo, antes de la decapitación del Rey, con el consenso de 1791 que hizo rehenes mutuos al ejecutivo y al legislativo con la mentira sobre la huida del Rey. Robespierre no fue dictador personal, ni Protector de la República como Cromwell. Aunque tuvo clarividencia como animador de la dictadura comunal, desde que se vio en el centro de la gobernación revolucionaria, controlando la Convención y el Comité de Salud Publica, perdió el sentido de la realidad, y comunicó a la dictadura legisladora el espíritu Inquisitorial de su estilo de vida, enervado de hipocresía puritana y de espíritu de sospecha.

Juzgando las circunstancias extraordinarias, no en términos morales comparativos entre dos males, como hacen los historiadores, sino ponderando la relación de fuerzas políticas y militares enfrentadas en una situación coyuntural de inestabilidad política, nada permite concluir que el único éxito de la gobernación revolucionaria, el patriotismo que salvó a Francia, fuera debido al Terror o a los representantes enviados en misión. El Terror era el círculo infernal que causaba los males que luego reprimía. Como Penélope, tejía el peligro que luego deshilachaba. La ley de sospecha creaba las víctimas que necesitaba su justificación. Sin Terror serían inconcebibles las reacciones retrógradas de la *Vendée* y *Thermidor*.

La creación del Comité General de Seguridad el 2 de octubre de 1792, que suprimió el Tribunal extraordinario de la Comuna; del Comité de Constitución de 11 de octubre, con hombres como Condorcet, Sieyès, Brissot, Petion, Barère, Vergniaud, Gensoné y Thomas Paine; y del Comité de Defensa General de 1 de enero del 93, parecían responder a la necesidad de actuar conforme a la ley de una nueva Constitución republicana. Ilusión pasajera. Los «*enragées*» alentados por Roux sustituían a los *sans-culottes*; el proceso del Rey profundizaba la brecha entre girondinos y

jacobinos; el asesinato de Le Peletier por votar la muerte de Luis XVI daba un mártir al culto religioso de la Revolución; violentas manifestaciones jacobinas en Lyon anunciaban la misión asesina de Chalier; y en la primera quincena de marzo estallaba la primera insurrección en la *Vendée*. Respuesta de la gobernación Convencional: crear un Tribunal revolucionario (10 de marzo) y transformar el Comité de Defensa General en Comité de Salud Pública (6 de abril). Estos dos organismos, controlados por Robespierre, realizaron tres prodigios espirituales, que todavía producen estupor: dar cobertura legal a los asesinatos de personajes tan revolucionarios como sus verdugos; elevar el Terror a Inquisición de la Revolución; y consagrar la Dictadura de Comité como Institución de gobernación revolucionaria sin Estado.

En definitiva, el Terror se instituyó como causa y fin de la original gobernación revolucionaria que él no había creado. Y como medio instrumental de la Revolución acabó con ella. En cuanto a los deseos de la escuela marxista de encontrar en esa gobernación revolucionaria el germen histórico del socialismo moderno, o del intervencionismo estatal en asuntos económicos y sociales, lo único que se constata en ellos es ese fenómeno tan habitual de que la imaginación hacia atrás de la doctrina ideológica suplante la que no tiene hacia delante. La intervención del Estado en la economía fue práctica común y corriente en las Monarquías absolutas. Y llamar socialismo a las leyes de *maximum*, o de requisición de granos para abastecer de harina a las clases humildes, sería tan inapropiado como llamar justicia social a la caridad.

En cuanto a la ausencia de Estado y de espíritu republicano, nada mejor que transcribir estas palabras de Bonaparte, cuando era general en Jefe de la Armada en Italia, recogidas en las *Memorias* de Miot de Mélito: «¿Una República? ¡Qué idea! ¡Una República de treinta millones de hombres! ¡Con nuestras costumbres, nuestros vicios! ¿Dónde está la posibilidad? Es una quimera de la que los franceses se han encaprichado, pero que pasará como tantas otras. El pueblo francés necesita la gloria, la satisfacción de la vanidad». Palabras sinceras que él se encargará de traducirlas en hechos históricos, ocultándolas en la demagógica arenga de la mañana de 19 de Brumario en la explanada de Saint Cloud, ante la Galería de Apolo: «Escuchando a algunos facciosos, pronto seremos enemigos

de la República, nosotros que la hemos afirmado por nuestro trabajo y nuestro coraje. Los que dudan de nuestras intenciones republicanas son facciosos».

Y en cuanto a las ideas de Nación, representación, separación de poderes y distinción entre lo social y lo político, el mismo Sieyès que en 1789 dijo, «una nación no puede decidir que no será nación o que no lo será más que de una manera, ni estatuir que su voluntad cesará de ser su voluntad común» (*¿Qué es el tercer estado?*), tras la muerte de Robespierre maldice «a los hombres y a los pueblos que creen saber lo que quieren cuando no hacen más que querer». Verdadera denuncia de una Revolución que quería lo que no podía, frustraba lo que hacía y pensaba lo que temía.

En ese discurso a la Convención, Sieyès renegó de todo lo que había creído antes. Renegó de Rousseau y de la omnipotencia de la soberanía nacional. Era «un error muy perjudicial que los pueblos no deleguen más poderes que aquellos que no puede ejercer por sí mismos». Era un error concentrar todos los poderes en un solo cuerpo. Era necesario dividir las funciones políticas (ya no dice poderes) entre una pluralidad de cuerpos, no sólo del ejecutivo y el legislativo, para asegurar «la unidad de acción» contra el peligro de la «acción única». Otra clara denuncia de que la iniciativa legislativa y el control de la constitucionalidad de las leyes no deben estar en una sola asamblea representativa. Y lo más trascendente para el porvenir de la concepción de la libertad política en Europa: el discurso de lo social debe ser claramente prioritario al discurso de la voluntad política.

Se ha dicho con bastante fundamento que este sutil abate enemigo empedernido de la jerarquía eclesiástica y obsesionado con hacer él solo una Constitución —para los termidorianos o para Bonaparte le era indiferente—, inició la Revolución con el golpe de Estado de 17 de junio de 1789, que transformó la reunión de los comunes en Asamblea Nacional, y la terminó con el golpe de Estado de 19 de Brumario, que transformó el Directorio en Consulado bonapartista.

LIBRO SEGUNDO

EL FACTOR REPUBLICANO

Antonio García-Trevijano

Sin rebelarse contra el consenso, enemigo de la libertad de pensamiento, no pueden engendrarse genuinos pensadores de la república o la democracia, cuya síntesis está en la República Constitucional. Los que no han recorrido la historia de las ideas políticas no saben que la República, a diferencia de la Monarquía, carece de teoría positiva que la fundamente en tanto que forma sistemática del Estado, salvo en algunas utopías, como la *República de Oceana* de James Harrington (1656), fundada en la igualdad de riqueza y cuya influencia en Jefferson fue patente.

En la historia de las ideas de gobierno y de las formas de Estado, ningún filósofo y ningún jurista han elaborado una teoría sustantiva y positiva de la República. Ésta ha venido identificándose por el exclusivo hecho de no ser Monarquía. Lo cual ha causado el crimen ideológico de llamar Repúblicas a regímenes de poder político que son antirrepublicanos. Tal carencia de teoría republicana tiene una sencilla explicación histórica. Los pensadores griegos identificaron la República con la Justicia o la Democracia directa. No la definieron. Se limitaron a describirla por sus virtudes cívicas de patriotismo, amor a la cosa pública y participación de los ciudadanos en las decisiones políticas. La creencia de que la república era fruto de la virtud de los romanos, o de sus instituciones de gobierno mixto, pasó a ser la doctrina común del republicanismo clásico y renacentista.

La República nunca se definió por lo que realmente es. Siempre se identificó negativamente por no ser Monarquía. Cuando se distinguió entre formas de gobierno y República, como en el diálogo de Cicerón acerca de la *Res Publica*, ésta se fundó exclusivamente en la moralidad tradicional de sus hombres. Visión que no cambió con

el republicanismo medieval aristotélico, ni con el humanismo neoplatónico o ciceroniano, que dominó la cultura florentina a mediados del siglo XV. Una nación vencedora, Roma, se humanizó con la recepción de la cultura del pueblo vencido, Grecia, y creó el primer humanismo republicano. Para entender bien este concepto se debe distinguir entre humanismo y jusnaturalismo, pues la herencia clásica no se reactivó con el Renacimiento italiano, que buscaba la verdad en textos orientales que se creían más antiguos, como el fraudulento *Corpus Hermeticum*, sino con los humanistas medievales que despertaron el ideal republicano en ciertas ciudades del norte de Italia, con la traducción de *La política* de Aristóteles (1260).

Desde la muerte del Emperador del Sacro Imperio y Rey de Sicilia, Federico II de Hohenstaufen (1250), hasta la obra de Marsilio de Padua (*Defensor pacis*, 1324), en tan solo 74 años, se desarrolló la revolución cultural humanista que dio lugar a la conciencia civil de la sociedad, al sentimiento republicano y a la prefiguración de los estados renacentistas.

La vivacidad y brillantez del Renacimiento amortiguaron las resonancias de las innovaciones políticas de la época anterior que lo engendró. Las luminarias medievales de Aquino, Dante, Escoto, Ockam, dejaron en las sombras del olvido a los creadores de aquel republicanismo que sintetizaría el gran Marsilio, como concepto diferente de la virtud romana, idealizada por Maquiavelo, siglo y medio después, en sus *Discursos sobre la Primera Década* de Tito Livio. La investigación histórica realizada por N. Rubistein (1982 y 2001), sobre las ciudades italianas que se independizaron del Imperio, tras la muerte de Federico II, ha facilitado el acceso a la originalidad del primer pensamiento republicano en las obras de Brunetto Latini (canciller del primer gobierno popular de Florencia), Ptolomeo de Lucca (prefería la República por analogía de las ciudades italianas con la *polis* griega) y fray Remigio de Girolami: «quien no es ciudadano no es hombre», que no nace «para actuar sólo en nuestro bien, sino en el de nuestro país y nuestros amigos». Originaria formulación del motivo de los soldados de EE. UU. para ir voluntariamente a la guerra de Vietnam.

Lo más interesante fue el hecho de que un nuevo concepto de República, diferente del romano, se anticipó a la forma monárquica

tan pronto como aquellas ciudades italianas se encontraron liberadas, sin proponérselo, del poder terrenal del Emperador fallecido. Donde no había un «*suzerain*» feudal, un ducado o un condado imperial, la Ciudad levantó su Autoridad sobre la estructura de las sociedades indoeuropeas, divididas en la tripartición funcional de sacerdotes, guerreros y productores. Los primeros repúblicos unieron la estabilidad de la ciudad a la estructura gremial de su economía. Las Repúblicas gremiales se asentaron con Potestades civiles, luego absorbidas por la soberanía de los Príncipes que crearon el Estado.

Fueron repúblicos los que tomaron la idea republicana del pensamiento griego y la realizaron en ciudades italianas liberadas del Imperio. Hay un sorprendente paralelismo entre los repúblicos medievales que prefiguraron el Estado, dando potestad estable, en lugar de soberanía, a esas Ciudades, y los repúblicos americanos que crearon el Estado Federal estadounidense, dando su control a la sociedad civil de las colonias independizadas del Imperio británico. La conciencia de la necesidad de una sola autoridad política se derivó de la exigencia de dar estabilidad permanente, dar Estado político, a las sociedades de gremios y corporaciones en lucha por la supremacía en la Ciudad. La filosofía renacentista ideó la noción de soberanía, desconocida en la antigüedad y mantenida luego en las formas de Estado como *leitmotiv* sustantivo de la idea monárquica, hasta que Rousseau la sustituyó por la de pueblo Soberano en una república ideal. La Revolución abatió al Soberano Real y puso la soberanía de hecho en la Comuna de París, y la de derecho en la Convención Nacional.

Importa conocer la filosofía política de la sociedad económica sobre la que Marsilio de Padua construyó la teoría del Estado laico y republicano. La *Res publica* era la comunidad, la República su ordenamiento natural, y la Ciudad, el ámbito territorial de la Potestad. Definió la sociedad en términos aristotélicos. «Para vivir de modo suficiente, los hombres se han asambleado a fin de buscar y entrecomunicarse naturalmente los diversos productos necesarios. A esta asamblea, así realizada y con suficiencia para satisfacerse, se la ha llamado Ciudad. Como el hombre de una sola profesión no puede procurarse las cosas para la suficiencia de su vida, ha sido precisa la reunión de diversos oficios u órdenes, que son las partes

de la sociedad, en su multiplicidad y diferenciación» (*Defensor Pacis*, I, IV, Par. 10). Consciente de la división trifuncional, Marsilio excluyó el orden sacerdotal y el guerrero de la potestad política, para atribuírsela al de productores, la *melior pars*. La parte que luego Locke consideró la más valiosa y C. J. Friedrich, la más inteligente.

El factor republicano no puede estar en su resultado, la libre decisión de la voluntad colectiva. Ha de buscarse entre los distintos tipos de Autoridad que produjo la tradicional tripartición de las funciones sociales, mediante procesos de formación de mentalidades ideológicas de dominación política. Los diferentes fundamentos de la Autoridad sitúan al factor republicano en posición dominada o dominante, según la composición de la fuerza constituyente de la forma de Estado, cuando a ésta no la determina la libertad política. Forma militar-eclesiástica o de partido único. Forma liberal-parlamentaria de los señores del mercado. Forma socialdemócrata de redistribución de rentas, con criterios oligárquicos y plutocráticos.

La embriología explica en qué fase del desarrollo de la criatura se producen las mutaciones que originan la progresión de las especies. Para encontrar la idea de una especie republicana diferente de la clásica, se debe retroceder hasta aquellos repúblicos medievales que crearon el germen de los derechos naturales. Con el conocimiento de la evolución natural de las especies, parece extraño que haya contradicción permanente entre Naturaleza y Sociedad. Si, antes de Darwin, unos humanistas extrajeron de la materia humana derechos universales iguales, ¿cómo no va a ser posible deducir la acción política de libertad republicana, de la naturalidad de los pueblos, de sus pasiones igualitarias en derechos naturales? Mientras se pensó que el mundo era creado y sostenido por una causa sobrenatural, no se podía imaginar que los seres humanos pudieran regularse a sí mismos mediante derechos naturales. Del derecho divino y de su orden providencial emanaba el derecho de los reyes a regir el destino de sus pueblos. Esta tradición teológica explica que el Rey de Gran Bretaña aún sea patriarca de la Iglesia anglicana, y que la raíz de los conceptos políticos sea religiosa.

Las rupturas de la tradición histórica impidieron apreciar la trascendencia de la innovadora idea de la República concebida por

el humanismo medieval prerenacentista. Mentes atrevidas, en momentos de crisis espirituales, fundaron el derecho natural, contra la tradición del imperio de la ley positiva, en la confianza del hombre en su razón natural, en el humanismo. La razón técnica del derecho y de la ley imperial contradecía la razón natural de la República. La idea republicana sobrepasaba las posibilidades del humanismo cristiano, cuyo postulado de redención le impedía concebir al hombre como salvador de sí mismo. Los que llevaron a cabo esta proeza mental, aunque fueran humanistas cristianos, fundaron el derecho natural en la razón, y no en la revelación de la igualdad humana por decreto de la Providencia. Desde entonces, el derecho natural-racional no legitima las monarquías de derecho natural-divino de los reyes. Basada en la teología de la desigualdad celestial, la monarquía no podía ser laica sin contradecir su legitimación. El «poder absoluto de Dios» (Guillermo de Ockam) se trasladó el poder absoluto de los Reyes.

Aquel descubrimiento medieval de la razón natural, desasistida de ciencia antropológica, tuvo que acudir, en los Estados renacentistas, a la ficción de un contrato social que justificara la razón tradicional de la obediencia. Renuncia a la libertad natural del hombre lobo para el hombre, en favor de un soberano absoluto (Hobbes). Libre consentimiento a leyes emanadas de un parlamento elegido por los que habían de obedecerlas (Locke). Conversión del pueblo en soberano absoluto y su voluntad general en único criterio de acción democrática (Rousseau). El fabuloso contrato social, que tanto valía para legitimar la libertad individual como la igualdad común, pareció ser el pacto constituyente de las comunidades protestantes emigradas a Nueva Inglaterra. La tesis contractualista del Estado, incluso como ficción útil, está desahuciada de la historia y de la filosofía, sin que ninguna teoría científica o plausible la haya sustituido.

A Freud debemos una hipótesis cultural superior en coherencia psicológica y belleza mitológica a todas las teorías del contrato social. Extraída del psicoanálisis del subconsciente individual, la explicación del origen de la civilización en el banquete primitivo de los arrepentidos parricidas de Moisés es de orden mítico y ahistórico. Los iusnaturalistas revolucionaron la concepción de los derechos naturales, basándolos en la hipótesis antropológica de un

mismo tipo de razón universal en los individuos. Pero la revolución científica de las ciencias naturales obliga a distinguir hoy entre los derechos naturales que afectan a la supervivencia de la especie humana, y los que propician el mejor estar de los individuos en la sociedad. La indiscutible razón natural y científica de aquéllos determina la extensión concreta de la razón jurídica y política de éstos.

Hay motivos suficientes para creer que la lealtad a la especie, fundamento de la ecología y de la vida, ocupa el primer rango en los lazos sociales, pese a no ser percibida por la razón histórica, ni por la razón jurídica, sino por la razón natural evolutiva. Sin ésta no era posible conocer los límites y el contenido positivo de aquellos humanismos republicanos de derecho natural que llegaron a Norteamérica desde Inglaterra y Holanda.

Una de las aspiraciones de la humanidad oriental, que no tuvo influencia en la cultura occidental, consistía en realizar un mundo social a escala del hombre. Ésta no ha sido la concepción del progreso en los pueblos forjados por la civilización greco-romana, donde los valores de cantidad y acumulación han preterido los de calidad y disfrute. La noción utilitaria de la relación del hombre con la naturaleza, y una tradición de temor a la autoridad, apartaron del campo a las urbes, y a la razón política, de su apego a la Natura. Hay que retroceder más allá del siglo de la Ilustración, más allá de las revoluciones de la libertad y la igualdad, para encontrar auténticos hontanares de humanidad en las relaciones, reales o pensadas, de los hombres entre sí y con las ciudades-estados, que posibilitaron el desarrollo de la sociabilidad natural, en una sociedad de poderes naturales.

Es inútil buscar esos momentos humanistas de la historia en las épocas de esplendor de las Ciudades-Imperio, o en las de expansión de los Estados renacentistas que ocuparon la tierra conocida y colonizaron la ignota. Los valores humanistas se descartan por sí mismos de las grandes empresas de conquista territorial y dominación de otros pueblos. Refugiados en la dignidad de personas singulares, esos valores íntimos de humanidad y de personalidad no osan hacerse públicos en las crisis abisales de autoridad moral, o en los tiempos de desesperanza histórica. Lo hacen cuando una nueva luz despunta en el horizonte lejano para

ver las mismas cosas de manera más cercana. Ese cambio de perspectiva inmediata desde lo lejano a lo prójimo constituyó la esencia del humanismo cristiano.

Con más pertinencia que atribuirlas al Renacimiento, hoy se sabe que las ideas del humanismo político nacieron en las pequeñas ciudades del norte de Italia, que lo anunciaron y prepararon en los últimos tiempos de la Edad Media. Los glosadores Bartolo y Baldo descubrieron que el derecho romano quiritario de la monarquía podía ser técnicamente utilizado para propósitos republicanos, si la ciudad era concebida como *sibi princeps*, y la materia política, como *Res publica*. La inexistencia política de Europa viene de que ningún Estado europeo la concibe como «princesa de sí misma», ni trata la materia europea como asunto público o del público, sino como cosa de los Estados o de los Gobiernos. Las monarquías dieron a la clase gobernante el sentimiento privado de la política que aún subsiste.

Era en el ámbito de lo vecinal y natural donde podía germinar la semilla de un nuevo humanismo republicano. Comenzó con la autonomía política de las ciudades que habían dejado de estar sometidas a la autoridad imperial. Ellas ignoraban la posibilidad moral y jurídica de que una persona pudiera ser o estar representada por otra. La asamblea de la ciudad convertiría los Municipios en Príncipes de sí mismos, y los asuntos municipales en materia de la República. La semilla del humanismo político arraigó en las pequeñas dimensiones de la existencia humana, en las mónadas existenciales más imbuidas de naturaleza, familia y vecindad. Las bellísimas flores del humanismo republicano —nunca ha existido humanismo monárquico— salieron de los muros agrietados donde se refugiaban los residuos de la sabiduría clásica, fertilizantes de la medieval.

Más que por su idea profana del poder, Marsilio de Padua ocupa el más alto rango en la ideación del mundo moderno, por haber añadido al republicanismo el descubrimiento de la representación política. Algo inconcebible en el mundo greco-romano. Se incorporó a la cultura occidental con la idea espiritual de la persona en el derecho germano-cristiano. Esas fuentes moralistas de la República fueron el abrevadero donde bebieron los revolucionarios franceses cuando, guillotinado Luis XVI, tuvieron que improvisar una gobernación republicana. Una forma de poder, sin referencia

estatal, que colocó a la Nación donde antes estaba la cabeza del Rey. El patriotismo fue motor de aquel espíritu republicano.

Era previsible que la fórmula virtuosa fracasara en sociedades divididas en categorías o clases sociales. La forma de gobierno, como dijeron los padres de EE. UU., no puede depender de angélicos gobernados ni de gobernantes virtuosos. Los franceses ilustrados creyeron en ese mito moral y el Terror impuso la virtud cívica o se confundió con ella. En la Revolución francesa, la República expresó nuevos sentimientos de patriotismo, pero no se definió como forma de Estado, ni como modo de organizar su gobierno. Dictadura comunal, Dictadura jacobina, Directorio, Consulado, Imperio, fueron formas igualmente republicanas, sin República formal. En su discurso a la Asamblea de
20-7-95
, Sieyès sustituyó la *República* por la *Re-total*. La indefinición positiva de la República permitió a los dictadores Stalin y Hitler reputarse tan republicanos como Jefferson o Lincoln.

La impostura política trepa por las Repúblicas porque éstas se contentan con ser meras negaciones de las monarquías, y con expresar formas paganas o religiosas del poder, que no derivan de la libertad. Sin teoría sustantiva de la República, resulta escandaloso que ésta se adjetive con voces (Parlamentaria, de Partidos, Popular, Islámica, Democrática), cuyo sentido formal y contenido material son ajenos y opuestos a lo republicano.

Frente a lo concreto de las monarquías, las repúblicas europeas son abstracciones de poderes oligárquicos o dictatoriales enquistados en el Estado. No han venido de algo positivo que las preceda en la sociedad. Llegaron por advenimiento. Ocupan el Estado si la revuelta o la protesta de los gobernados obligan a los reyes a abandonarlo, o son militarmente derrotados. Cuando fueron impuestas por razones estratégicas de conquista imperial, desaparecieron al retirarse el invasor, salvo en el caso de la República Helvética, que logró sobrevivir a la fundación francesa abrazándose a los principios de la libertad política y la democracia formal.

Antes del 10 de Agosto de 1792, la idea de la república tan sólo era un fantasma faccioso que asustaba incluso a los revolucionarios jacobinos Robespierre y Saint Just. Las revoluciones de los Estados

Unidos y Rusia tampoco realizaron un previo ideal republicano, sino la independencia de las colonias frente a la monarquía inglesa o la emancipación de la clase obrera frente a la autarquía del Zar. Esto condujo, por renegación del parlamentarismo, a la República Federal de EE. UU. y, por afirmación de la dictadura del partido comunista, al socialismo estatal de la URSS.

Como la princesa durmiente en el bosque, la república yace dormida en la sociedad hasta que la despierte el beso principesco del Estado. No es una larva social que se transforme, por su propia madurez, en mariposa política. La anuncia una mera negación de la monarquía y nada positivo la concibe ni prepara. Anida en los corazones y no prende en las mentes. No despierta como fauno procreador de republicanos, sino como doncella predispuesta a ser violada por todos los sátiros de la ambición de poder. Antes que una idea conocida para dar forma al Estado, siempre ha sido fantasía virginal, una contestación ideal o radical a lo monárquico establecido.

Todo ideal anterior a la idea que presupone puede tener virtualidad moral, pero al carecer de forma se priva de virtualidad política. Sin haberse construido como alternativa teórica y práctica a la Monarquía, la República adviene de improviso, en tanto que remedio improvisado a la crisis monárquica. Se realiza en la forma del Estado sin estar realizada en el espíritu ni en el cuerpo social. Llega como simiente y no como fruto republicano. La virtualidad de la idea abstracta de la república explica sus repetidos fracasos concretos y sus continuos renacimientos idealistas. La incapacidad de la idea republicana para presentarse como alternativa estatal, antes de estar realizada, privó al espíritu repúblico de la potencia necesaria para configurar al Estado con una concepción positiva e inequívoca de la República. Una noción inherente a la forma de Estado que no se puede identificar teóricamente, aunque sea confunda en la práctica, con la Democracia política, que sólo atañe a la forma de Gobierno.

La democracia formal sólo es aplicable en los ámbitos sociales donde las cuestiones pueden decidirse por elección de los decididores, mientras que en la República, el asunto público (*Res publica*) se extiende a todo el ámbito social y estatal. Supone contradicción insuperable llamar democrático al propio Estado o a

su forma republicana. Eso sólo lo pudieron concebir las propagandas engañosas de los Estados totalitarios. Calificar a las Repúblicas con adjetivos (popular, de trabajadores, social o democrática) contrarios a su substancia universal o constitucional, produce temblor de escalofrío por el propósito totalitario de esas acuñaciones de conceptos, que solo son compatibles en la zona social donde concurren y se solapan mediante el uso demagógico de la voz democracia.

La parte permanente y burocrática en la organización del Estado, la que procura a la parte transitiva del propio Estado los medios de acción para el ejercicio del monopolio legal de la coerción institucional, no tiene naturaleza democrática. En EE. UU., la República Federal instauró «*ex novo*» la democracia política en la forma de gobierno, con la elección por sufragio directo y separado de los titulares transitorios y renovables de todos los poderes político-estatales. Lo perteneciente a la cosa pública, como todo lo estatal, es materia de la república, pero no todo lo público es dominio de la democracia. Contra lo que sostuvo Hegel en su *Filosofía del Derecho*, los funcionarios de la administración estatal no interpretan ni realizan necesariamente el interés público de la *Res publica*, por el simple hecho de que ahí encuentran satisfacción a sus intereses privados, con el sueldo de su función burocrática. No son prototipo de ciudadanos que realizan el bien general al realizar su bien particular. Del mismo modo, gobernantes, diputados y jueces tampoco garantizan su lealtad a la *Res publica* por el hecho de estar bien remunerados sus servicios a las funciones públicas, incluso después de abandonarlas. La prevaricación en los Estados de Partidos acabó hace tiempo con la ingenuidad cristiana o hegeliana sobre la realización del bien común con el ejercicio de la función pública.

Los agentes actuales de la política, los partidos de masas, están sujetos a una ley de hierro (Robert Michels, 1909) que les impide ser democráticos en su estructura interna y en su vida orgánica. La naturaleza vertical de las estructuras jerarquizadas, como las de Iglesia, ejército, policía, docencia, sanidad, corporaciones burocráticas de la administración pública, partidos y sindicatos estatales, tampoco pueden ser democráticas, ni por su origen ni por su funcionamiento. República y Democracia son conceptos que

expresan distintas realidades políticas. El hecho de que sean compatibles o conjugables no las confunde en la extensión de la materia que inhieren, en la intensidad de los sentimientos que despiertan, ni en la forma de las manifestaciones políticas que las expresan.

La primera reflexión sobre la República, la que parte de su significado etimológico, no sale del círculo vicioso que remite lo público al Estado y el Estado a lo público. La *Res publica* romana traducía la idea griega de *politeia*, que originalmente significaba la organización y la vida social en la *polis* (Ciudad-Estado), donde lo público, lo político y la política se confundían, respetando lo privado más como hecho que como derecho. «Nuestros hombres públicos tienen que atender a sus negocios privados al mismo tiempo que a la política, y nuestros ciudadanos ordinarios, aunque ocupados en sus industrias, son jueces adecuados cuando el tema es el de los negocios públicos» (*Oración fúnebre* de Pericles).

Aunque el derecho romano desarrolló, con sutileza que aún perdura, la autonomía de la voluntad personal en el negocio privado, lo cívico y lo conciudadano en la República siguió siendo lo público, la *Res publica*, lo político y la política. La polémica sobre la extensión de lo público o lo privado, en una sociedad compleja que multiplica los estados de lealtad de los individuos, y donde lo público deja de ser materia exclusiva del Estado, no tiene punto de partida ni de llegada. El Estado mínimo, con medios de comunicación de propiedad privada determinantes de la opinión pública, y servicios públicos de abastecimiento a toda la población, realizados por empresas privadas, borraría las fronteras entre lo público y lo privado en un mundo cada vez más dependiente de la financiación pública. Y dejaría obsoleta la causa, capital para la democracia, de la representación política.

El desapego de los gobernados hacia los actuales modos de gobierno proviene, en el Estado de Partidos, de la irrepresentación inherente al sistema proporcional y, en el mundo anglosajón, de la ausencia de mandato imperativo del elector. Pero el cinismo de los Estados de Partidos y de su propaganda mediática, acusa al individualismo de indiferencia apática a la política, y de preferir o anteponer la integración civil en asociaciones de afinidad particular —en tanto que modos más sinceros de vivir identidades

diferenciadoras— a la integración política en partidos estatales.

La fórmula «menos Estado, más Mercado» dejaría a los elementos débiles de la sociedad con las manos esposadas a las correas sin fin de los poderosos. Tal fórmula simplificadora multiplicaría exponencialmente la necesidad de resolver judicialmente los conflictos personales o sociales. Los defensores del Estado mínimo, con Asociación máxima, no son conscientes de que su reduccionismo está animado por un escepticismo pirrónico sobre la posibilidad de democracia representativa. Esa ha sido la simpleza del método de análisis basado en la gran dicotomía, la que identifica el estado republicano con lo público y la felicidad social con lo privado. Método que si pudo estar justificado para distinguir derecho público y privado, después de la Revolución francesa dejó de estarlo.

La gran dicotomía entre lo diferente pasó a ser la de Estado y Sociedad, la de República y Comunidad política, que en último término se definen con el distinto campo de acción de lo político y la política. Una distinción que Hegel y el marxismo no pudieron percibir a causa de su consideración del Estado, no como algo dado por la historia, sino como sociedad política puesta por la sociedad civil, o superpuesta a ella por la dominación de clase, sin ningún tipo de intermediación institucional que las comunicara.

Los siglos XIX y XX no vislumbraron el sentido de los acontecimientos que dieron carácter definido a los momentos reformista, revolucionario y reaccionario de la Revolución francesa, a la que consideraron como un bloque histórico, o una síntesis ideológica, donde lo posterior daba significado a lo anterior, sin razón alguna, salvo la temporal que los enlazaba en sucesiones no causales. Eso explica la exagerada trascendencia práctica que se dio a la revolucionaria Declaración de derechos; a la inesperada abolición de los derechos señoriales (4 y 11-agosto-1789), que en realidad fue una conversión del patrimonio feudal en capital fiduciario; y a la supresión de las entidades intermedias (decretos marzo 1791), junto con la ley Le Chapelier de 14 de junio siguiente, prohibiendo las Corporaciones de oficios y profesiones. Una legislación liberadora que fue bestia negra del marxismo, y que hoy está consagrada como antecedente de la legislación de la Unión Europea (UE) sobre la libertad de ejercicio de las profesiones. La

defectuosa interpretación de los acontecimientos revolucionarios fraguó el pensamiento político sobre la dicotomía Estado y Sociedad, como si entre esas categorías abstractas, oscuramente definidas por filósofos ideólogos, no pudieran existir cuerpos intermedios. Se olvidó la enseñanza de Leibniz sobre la universalidad del principio de mediación. Si las leyes o constituciones políticas lo suprimen formalmente, como en los Estados de Partidos, esa función mediadora la harán los agentes económicos del contacto prevaricador con la autoridad, mediante prácticas ilegítimas de *lobby* o de corrupción institucional sistemática.

Reconociendo la importancia ideológica y cultural de esas concepciones de la sociedad civil, es hora de acabar con su imprecisa terminología, que hace incomprensibles los conceptos que designan. Hay que reconocer que los conceptos de Estado y Sociedad dominantes en Europa no obedecen, en aspecto alguno, a los patrones ideados por el pensamiento liberal o socialista, ni siquiera tratándolos como prototipos ideales, como hizo Max Weber para distinguir las tres clases de legitimación del poder. Es hora de admitir que la creación del Estado de Partidos, al final de la guerra mundial, metió en el baúl de los recuerdos, reducidos a polvo de biblioteca, todas las ideas y conceptos que conformaron el pensamiento político occidental desde Locke, Montesquieu y Constant, hasta Carlos Marx y Stuart Mill.

En las Constituciones del Estado de Partidos no hay un solo concepto que responda a la realidad. La soberanía no está en la Nación, el Parlamento o el Pueblo, sino en el Estado. La representación política de la sociedad no existe en el sistema de elección proporcional. Por fidelidad de partido, la reacción anticipada del elector es imposible. No hay separación entre poder legislativo y ejecutivo, ni existe poder judicial independiente. De hecho, se ha suprimido el debate parlamentario previo a la aprobación de las leyes. Ha desaparecido la responsabilidad política no vinculada a la judicial. No hay control del gobierno en comisiones parlamentarias con mayoría del partido gobernante. No existe libertad de voto del diputado bajo mandato imperativo de su partido. La iniciativa legislativa está en manos de grandes empresas privadas. No hay lealtad al público en el funcionariado, ni garantía

institucional de la financiación de los derechos sociales.

El peor defecto de toda Constitución, incluso cuando no es tal porque no separa en origen los poderes estatales, consiste en que no sea practicable, que sea ficticia, además de facticia. Y ninguna Constitución europea, especialmente en los países mediterráneos, es aplicable en la práctica política. El abismo entre norma y realidad no permite hacer una teoría del Estado de Partidos, salvo que sea puramente descriptiva de su ficción y de la causa genética de su corrupción. Por eso no puede haber en Europa más que demagogia, en lugar de democracia; propaganda, en lugar de veracidad en el análisis político; cinismo intelectual en universidades y medios de comunicación, en lugar de investigación y descripción de la realidad fáctica del Régimen partidocrático; indiferencia de los gobernados en lugar de interés por lo que les concierne; educación especializada en lugar de instrucción general; difusión de conocimientos tecnológicos en lugar de los científicos y humanistas; cultura de consumo y de espectáculo, en lugar de cultivo de la inteligencia, de los saberes y de la sensibilidad estética.

Ningún pensador europeo parece chocado por la brutal naturaleza de los partidos estatales, convertidos en órganos del Estado, financiados por el erario público, dotados de privilegios que no tienen los particulares y concesionarios del monopolio legal de la acción política. ¿Acaso hay diferencia de naturaleza entre un solo partido estatal o varios partidos estatales? Se reniega formal y universalmente del Estado de partido único, para que parezca distinto del Estado de varios partidos. Lo contrario del Estado totalitario no es el Estado liberal, una utopía que jamás ha tenido encarnación en el mundo estatal, sino el Estado parcelario, es decir, repartido entre los partidos estatales adueñados del poder constituyente. Se retiró de la sociedad el pluralismo para instalarlo en un Estado parcialitario. Un modo de glorificar la parcialidad del Estado de Partidos, ante la suposición de que es imposible un Estado neutral en una sociedad plural.

Las reglas de la democracia formal son neutrales si garantizan la libertad política. Cosa que no ocurre cuando los partidos huyen de la sociedad plural para refugiarse en el Estado, como órganos del mismo, y comportarse ahí como los enemigos tradicionales de la libertad. Lo contrario a lo totalitario es lo parcialitario. El lenguaje

de los partidos estatales delata su conciencia de no querer estar en una sociedad de pluralidad política. A fin de disimularlo y encubrirlo, han introducido la voz políticas, en plural, para designar las distintas medidas de gobierno en cada área ministerial. Políticas fiscales, políticas sociales, políticas educativas, políticas sanitarias, políticas internacionales, políticas económicas, como si la política de un gobierno o de un partido no fuera la síntesis unitaria de su singular propuesta política en todos y cada uno de los sectores donde la aplica.

Toda teoría política debe comenzar con una completa renovación del lenguaje que designa los conceptos esenciales de su objeto, su materia, su forma, su espíritu, la comunidad nacional, la sociedad civil o la sociedad política. Pese al prestigio de los filósofos que crearon las nociones de Estado como sociedad política, y llamaron sociedad civil a la económica o a la comunidad nacional sobre la que se extiende la soberanía estatal, nada justifica que se siga usando tan inexacta terminología, que fue más un producto de las ideologías que de la necesidad semántica de llamar a las cosas sociales por sus nombres propios. El Estado es una organización, dotada de personalidad, que nos viene dada por tradición histórica. Tuvo un comienzo y no es inconcebible que, en tiempo indeterminado y lejano, pueda tener un final. Esa organización heredada, que no es un organismo vivo que se renueve y regule a sí mismo, ni un mecanismo o aparato automático, es inseparable de la comunidad nacional sobre la que actúa. El Estado-organización está dirigido por la parte de la sociedad política que se destaca por sí misma del cuerpo gobernado para dominarlo y controlarlo.

Este destacamento puede hacerse mediante golpes de Estado o por procesos civiles de elección de los gobernantes por los gobernados. Los Gobiernos pueden modificar las funciones del Estado, ampliar o reducir su acción sobre lo económico y lo cultural, pero esas modificaciones, por trascendentes que sean para la comunidad nacional sometida a la jurisdicción estatal, no alteran la naturaleza ni la finalidad del Estado, como ya lo advirtió repetidamente Max Weber. Máximo o mínimo, el Estado sigue siendo único y el mismo. La acuñación lingüística «sociedad civil» tuvo sentido adecuado en la antigua civilización romana de la Ciudad-Estado (*societas civilis* frente *a societas domestica*). Era

natural que tras la caída del imperio romano desapareciera del vocabulario en todas las lenguas europeas. El verbo civilizar designó, desde antes del Renacimiento, la acción de transferir un asunto penal a la jurisdicción civil.

Casi al mismo tiempo que Rousseau calificaba de sociedad civil al estado de corrupción en que cayó la sociedad natural, con la institución de la propiedad privada (*Discours sur et les fondemens de parmi les hommmes* *l'origine* *l'inégalité*, 1754), el Marqués de Mirabeau, en *de* *L'ami* *l'homme* (1756), y Adam Ferguson, en *An Essay of the History of Civil Society* (1767), crearon el vocablo civilización para designar la dulcificación de las costumbres en una sociedad avanzada o, como enseguida la usaría Kant, para expresar «el decoro externo de la cultura». En el tiempo de la Revolución francesa, apareció la distinción entre *societas civilis sine imperio*, sociedad civil, y *societas civilis cum imperio*, Estado, en el lenguaje del historiador alemán August Ludwig von Schlozer (1794), en sustitución de la antigua *societas civium* y *societas fidelium*. Pero después, toda la filosofía política ha sido un continuo malentendido, a causa del doble significado de la expresión alemana *bürgerliche Gessellschaft* que, con la misma propiedad, designa tanto a la sociedad civil como a la sociedad burguesa. Se ha dicho con humor que si Hegel y Marx hubieran sido franceses o ingleses, la filosofía del poder podría haber alcanzado, con ellos, altura y dimensión de ciencia política.

Para lo que interesa destacar ahora, basta con saber que: 1.º Para Hegel la sociedad civil es una forma estatal imperfecta, un Estado inferior que opera con el poder judicial y el administrativo, mientras que la forma superior del Estado, la Constitucional, lo hace separando el poder monárquico, el legislativo y el gubernativo. 2.º Para Marx la sociedad civil es el conjunto de las relaciones económicas, y la economía la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica de la sociedad política o Estado. 3.º Para Gramsci la sociedad civil es ya una superestructura económica y cultural donde se dirime la hegemonía determinante de la

formación de los gobiernos del Estado, y donde todo Gobierno es dictadura más hegemonía.

Hegel, Marx y Gramsci quisieron identificar al sujeto de la historia que encontrara en la sociedad civil el momento y el lugar adecuados para desenvolver el espíritu o la materia social, con fases sucesivas de desarrollo en procesos contrarios desde la sociedad al Estado y desde éste a aquella. Bien para mantenerlo constituido, como final de la historia conflictiva, o bien para disolverlo en una sociedad sin clases y sin gobierno. Sus elucubraciones estaban inspiradas y dirigidas por un propósito justificativo de la Monarquía Constitucional, o por un afán intelectual de dotar al movimiento obrero de una teoría social que le diera seguridad de triunfo ineluctable a su praxis política y sindical. Las diferencias entre Marx y Gramsci se explican por el distinto estado de conciencia y desarrollo de las clases sociales en los tiempos que ellos observaron, y en el mejor conocimiento del pensador italiano de la función social de los intelectuales. El concepto de hegemonía, a condición de que no sea la electoral en la competición entre partidos estatales, es lo único que conserva interés teórico para la teoría de la RC, y utilidad práctica para concretar la estrategia de la acción colectiva de conquista de la libertad constituyente en los pueblos europeos más desengañados del Estado de Partidos.

La expresión sociedad civil dejó de tener sentido descriptivo de la realidad social que designaba desde que, en el año 1887, Ferdinand Tonnies publicó su famosa obra *Gemeinschaft und Gessellschaft*. Desde entonces se sabe distinguir, en el concepto teórico y en la realidad social, lo que es Comunidad y lo que es Sociedad. Aquel análisis partió de la diferencia entre la organización social natural de Aristóteles y la organización social artificial de Hobbes. A la primera la llamó comunidad (*Gemeinschaft*), a la segunda, sociedad (*Gessellschaft*). Y como haría después Max Weber con los tipos de legitimación del poder, la sociología de Tonnies tuvo el refinamiento intelectual de definir los nuevos conceptos de lo comunitario y lo societario como formas sociales que no existen en estado puro, siendo tan solo conceptos-límites o prototipos ideales de la existencia colectiva.

La Comunidad que se llamaba impropiamente sociedad civil era la estructura social que se forma involuntariamente con la

convivencia en unidades familiares, vecinales o nacionales. Mientras que la Sociedad se constituye conscientemente, de modo más o menos adecuado, en consideración a los fines que se pueden alcanzar con medios determinados. Hoy sabemos que la sociedad civil existe. Se habla de ella con frecuencia como de algo bueno y positivo. Se la invoca sin conocer quién es ni dónde está. Pese a su anonimato, goza de prestigio y suscita unas esperanzas que los mundos político y cultural no son capaces de satisfacer. Parece ser algo importante y decisivo. Su expresión indica en general la sociedad productiva y consumidora, distinta del Estado y de la Comunidad nacional.

La sociedad civil se oponía a la religiosa y a la militar. Los filósofos alemanes la bautizaron con el mismo nombre y apellido que la sociedad burguesa y, enseguida, se opuso a la sociedad proletaria. Los conflictos entre ambas sociedades produjeron en Europa las ideologías políticas del siglo XIX, con las consiguientes guerras civiles, revoluciones y Estados totalitarios del XX. Es inútil acudir a los grandes pensadores del pasado para saber de lo que se habla cuando se menciona hoy a la sociedad civil. El último de ellos, Gramsci, nos descubrió que no era en la sociedad política, ni en la esfera estatal, sino en el seno de la sociedad civil, donde estaba el escenario del conflicto social, donde se creaban las ideologías y se legitimaba a la sociedad política, conformada por los partidos y la opinión, como proforma de la sociedad civil preestatal, sin mediación autoritaria.

Pero desde el final de la guerra mundial, o con más precisión, desde que los partidos políticos europeos se integraron en el Estado, como órganos del mismo, tal como habían hecho antes los partidos únicos de los Estados Totalitarios, la sociedad civil se quedó huérfana de representación política, dejó de producir ideologías para la ya inexistente sociedad política, y se convirtió en el peso muerto del Estado social de derecho. Una expresión doblemente redundante creada por la socialdemocracia alemana, contra su sentido original, opuesto al Estado policial o individualista, que ha suplantado a la representación de la sociedad civil. Problema agudizado en las Autonomías nacionalistas, que la están asfixiando en los últimos decenios, con prácticas políticas propias del Estado totalitario.

La teoría del ocaso de las ideologías se quedó en la descripción del fenómeno, sin ahondar en las dos causas primordiales que lo producían: **1**. La paulatina pero constante absorción de la clase obrera en las clases medias, gracias al progresivo crecimiento del producto nacional bruto y al aumento de los servicios asistenciales del Estado. **2**. La no representación política de la sociedad civil en el Estado de Partidos, convertida aquella en una abstracción, a causa de la autorepresentación de los partidos estatales en los procesos electorales, por medio del sistema de elección proporcional.

El conocimiento científico de la primera causa corresponde a la sociología política. El de la segunda, a la teoría política. Pero así como en aquella se ha procurado obtenerlo con métodos aproximados a su objeto, en ésta ha faltado la voluntad de la inteligencia crítica para destruir las falsedades de la sistemática ficción del *como si*, y describir la realidad del *como es*, en tanto que requisito previo a la construcción de una teoría descriptiva y normativa de la República Constitucional. Pero la segunda causa de la desideologización del mundo político —estatalización de los partidos políticos y falta de representación política de la sociedad civil, sustituida por la integración de las masas en el Estado de Partidos—, sacrificó las ideologías clásicas, salvo la nacionalista regional, en el altar de la corrupción institucional de todos los partidos estatales. Hay que analizar la composición y las funciones de la sociedad civil, para encontrar donde está y como opera el factor republicano o, mejor dicho, la potencia republicana.

Con esa finalidad, previa a la construcción de toda teoría de la República, se analizan aquí, en conceptos separados, la materia, la forma y el espíritu republicanos, presentes como virtualidad en toda sociedad, así como la incidencia de la libertad en los fenómenos de unidad, consenso, pluralismo político, partidos políticos y elecciones, para hacer posible la síntesis de los elementos sociales susceptibles de ser determinados por el factor republicano, que hasta ahora no ha sido decisivo en ningún Estado europeo.

Materia republicana

Si se tuviera que elegir una sola perspectiva desde la que contemplar la aventura del pensamiento occidental, tendría que situarse en el eje de la polaridad que enfrenta a grupos de individuos con la sociedad. La historia de los acontecimientos gira en torno a estos conflictos. La historia de las ideas políticas se ha centrado en los modos de resolverlo. Esos modos, cuando fueron asumidos por la parte más potente o dinámica de las colectividades nacionales, se convirtieron en las concepciones del mundo llamadas ideologías. En las pequeñas comunidades primitivas no existía la polaridad causante del conflicto. Sus miembros, siendo individuos orgánicos, no podían tener conciencia de su singularidad. Pensaban y obraban en función del grupo. La tensión aparece cuando la insuficiencia de recursos determinó la división en mitades de las comunidades trashumantes, si pasaban de 200 miembros aproximadamente. Una mitosis social análoga a la celular, e incluso a la que parece producirse en la fisión atómica, según la teoría física de cuerdas. La tensión latente se convirtió en conflicto declarado, cuando la suficiencia de recursos alimenticios despertó y extendió la creencia social de que el bienestar del individuo no tenía por qué coincidir con el de la comunidad. Creencia típica del colono que roturaba las fértiles praderas norteamericanas.

Tocqueville observó que esa mentalidad estaba desarrollando allí un individualismo posesivo a la par que la igualdad social. La Gran Depresión elevó a la Presidencia de EE. UU. a Hoover, apologeta del «individualismo puro», mientras que en Alemania la holística ideología del «nacionalismo total» creó a Hitler. La polaridad individuo-sociedad no se entiende si se reduce el individuo a una sola de sus dimensiones, la singular, sin contar con la primaria, la común, la genética igualdad nativa.

El individuo, sustancia indivisible, dio base a su unión

hipostática en la persona. Cicerón vislumbró el enigma de la distinción entre individuos y «dividuos». Y Jacob Burckhardt situó en el Renacimiento «el impulso hacia el supremo desarrollo individual», sin percibir que el individuo medieval, de donde venía el renacentista, aún imponía un sentido individuacional a la muerte y al juicio final. La muerte y Dios individualizan la especie. Leibniz analizó el principio de individuación como individualización. La filosofía posterior, incluso la de Kant, no salió de esa confusión. Y la ideología liberal concibió la sociedad en términos individuales, al tomar el modelo de hombre económico como arquetipo del hombre político. El individualismo metodológico pretendió ser científico y, sin embargo, no pudo explicar por qué en la sociedad, que es anterior al individuo, hay comportamientos sociales que no están en las conductas individuales.

La libertad política, no las libertades personales, sería utópica si la antropología hubiera demostrado que los rasgos orgánicos del individuo, indivisible e integrado en su especie grupal dividua, han desaparecido por completo en el individuo singular y egotista del mundo moderno. El altruismo, excluido del campo económico, nuclea la familia, la vecindad, la amistad, el amor y el patriotismo. La afirmación de que todos los comportamientos sociales se explican por los individuales seria, como dijo Durkheim, el primer paso hacia la negación de la comprensión sociológica.

La libertad colectiva, difícil de idear por seres totalmente individualizados, aparece en la evolución de la especie como necesidad vital de las personas y grupos que conservan el instinto de lealtad genética a la humanidad que los produce. Al analizar el individuo desde el punto de vista de la posibilidad de su individualización, Hegel consideró al hombre meramente particular como un ente incompleto, que no llega a ser universal.

Los idiomas indoeuropeos expresan con vocablos distintos las acciones de individuar y de individualizar. Sintieron la necesidad de distinguir entre hacer de lo dividuo algo indivisible, y hacer de lo individuo, algo particular o singular; entre producir seres de igual naturaleza y dotarlos de predicados diferentes; entre multiplicar seres sustancialmente indiscernibles, y discernirlos por sus accidentes singulares. La especie humana es divisible. Puede imaginarse su exterminio casi total, y el residuo seguiría siendo no

una especie distinta, sino la especie humana. La inmortalidad relativa de la especie humana requería la producción incesante de seres mortales que la individuaran. Esta operación evolutiva precisaba de un código genético que transmitiera a todos los seres indivisos un mismo instinto de lealtad orgánica a su especie. La inmortalidad de la especie resultaría, así, de la mortalidad de sus individuos. La evolución no actúa sobre la especie, sino en los individuos. Pero la unidad de evolución no está en el individuo, sino en el binomio heterosexual que lo crea. Mientras haya una pareja reproductora, habrá especie. Los mitos diluvianos lo simbolizaron. La individuación humana opera en el cigoto. La individualización, en el entorno cultural donde se inserta el individuo. La pareja dividua produce individuos. La sociedad, individualidades. La adaptación a cada nicho cultural ocasionó el desigual desarrollo individual, a costa de la amortiguación del instinto individuante de lo colectivo, que la especie perpetúa. Para crear individuos, la pareja dividua se hace la ilusión de que ella misma se individúa en el abrazo del amor reproductivo. Lo individual creó los derechos de la persona, la ideología liberal y el anarquismo. Lo dividual colectivo, las ideologías nacionalistas, socialistas y comunistas. En la polaridad que enfrenta lo individual y lo dividual pasó desapercibida la función mediadora del principio de individuación.

Distintas ideas filosóficas quisieron identificar el factor individuante de la especie humana, cuando la ciencia biológica aún no había nacido. La materia, siendo potencia genérica no reconocible sin el concurso de la forma específica, sólo distingue clases típicas de individuos. A un hombre de un árbol. Y la forma humana no distingue a Pedro de Pablo. De ahí que el pensamiento medieval creyera que el principio de individuación no se podía demostrar, sino sólo mostrar con la existencia de cosas singulares Tomas de Aquino lo encontró en las «notas individuantes», o sea, en lo que consta en partidas de nacimiento y documentos de identidad. Estas ideas escolásticas, filtradas por el tamiz de Suárez, llegaron a Leibniz. Y este genio, sin acudir a su propia concepción monádica del mundo, no salió del escotismo ni del aquinismo, al fundar la individuación en la entidad individual (circulo vicioso) o en los factores de lugar y tiempo, como haría después Kant. El

pensamiento moderno no se distinguió del medieval.

El descubrimiento de que los procesos de individuación y de individualización se complementan en la evolución de las especies, trastornó los presupuestos que condicionaron las ideas políticas sobre la relación del individuo con la sociedad. Eso no exigía que la ciencia política fuera un calco de la biológíca, como pretendieron los defensores del darwinismo social, de la física social y de la ética evolucionista. La libertad actuante en el proceso de la individualización personal, orientado por la cultura, no se explica con el proceso de individuación, determinado por la genética. Donde hay determinismo no puede haber libertad.

La lucha de clases sociales no está basada en la lucha por la supervivencia de la más apta, ni el nacionalismo lo está en la superioridad genética de una comunidad sobre otra. Pues la evolución natural no actúa sobre las clases o las naciones, sino exclusivamente en los individuos singulares. Y cada vez es más patente, en las ciencias del comportamiento humano, que el entorno cultural es tan decisivo o más que el código genético neuronal. Por eso la política, como fenómeno colectivo, ni puede copiar simplemente las leyes naturales, ni tampoco ir contra ellas. Sería antinatural considerar a las personas como átomos de la materia social. Bien para hacerlas iguales (socialismo), como si el principio de individualización no las hiciera forzosamente diferentes, o bien para mantenerlas en la diferenciación social (liberalismo), como si el principio de individuación no las hiciera sustancialmente iguales. El subterfugio o pretexto de los derechos sociales y de los derechos individuales no puede ocultar, a estas alturas del conocimiento de la materia social, la falsedad congénita de las ideologías liberal y socialdemócrata, residuales en los actuales partidos europeos, ni el primitivismo de las mitosis nacionalistas, ¡en tiempos de abundancia de recursos!, con separatismos periféricos en pequeños nichos nativos.

La aplicación del principio de individuación a la ciencia política, sobre la que hasta ahora sólo intervienen los de individualización y socialización, obliga a encontrar la unidad irreductible de la acción colectiva que, como unidad de evolución cultural, sea el fundamento del progreso basado en el principio de representación política. Esa unidad no puede ser la persona individual, como creyó

la Revolución francesa, ni la clase social colectiva, como pensó la Revolución rusa. Esa unidad debe buscarse allí donde la acción de la libertad política puede despuntar, con posibilidad de producir efectos, en la configuración y funcionamiento del Estado. Por esa razón, tal unidad no la puede constituir la representación municipal, la familiar ni la sindical, como pretendieron las dictaduras de la democracia orgánica.

Esa unidad individuante de la acción política está en la conjunción de las afinidades electivas de la comarca vecinal, en la mónada de la *Res publica*, que es la mónada natural de cada distrito electoral. Nada más pequeño puede ser operativo en la acción política de la libertad. Lo dividuo de la población comarcal engendra individuos-actores de la integración y representación de sus comunidades en mónadas individuales capaces de componer una sola Asamblea Nacional. El poder de representación, irreductible en cada mónada, se diferencia así del poder legislativo, que debe ser trasladado desde el Estado a la integración de las mónadas representadas en una Asamblea representativa de la Nación. Cada mónada electoral elige su representante, con mandato imperativo y revocable. La mónada nacional designa al Jefe del Estado y Presidente del Gobierno.

La relación entre ambas Instituciones, la legislativa y la ejecutiva, se rige por el principio de reciprocidad, según las reglas garantistas de la separación de poderes. La composición de la Asamblea, con mónadas iguales, resulta consecuente al pluralismo interno de cada mónada, similar al de las demás, y al hecho ontológico de que las mónadas no son sólo realidades políticas posibles, sino realmente com-posibles. El concepto de composibilidad se opone al de componibilidad. Solo son componibles las entidades previamente descompuestas o rotas. Las Restauraciones son vanos intentos de recomponer los restos de un pasado cultural muerto, con el pegamento de palabras viejas, que traicionan las ideas que las pusieron de moda en el lenguaje de los nuevos tiempos. Las transiciones políticas de las dictaduras a los Estados de Partidos recomponen elementos esenciales de aquellas por medio del consenso. Una idea tan primitiva que no sólo niega la libertad política, sino la posibilidad misma de la política. La idea de República Federal en una sola nación, sin pluralidad de Estados, es

otro ejemplo bárbaro de componibilidad sin composibilidad. Una composición musical no es una componenda ni una componibilidad de sonidos. Aunque el modernitarismo del arte actual lo intente hacer con ruidos fracasantes.

Sólo las posibilidades son compatibles entre sí, en tanto que aún no son realidades. Pero no todas las realidades son compatibles. Para serlo han de tener una naturaleza compositiva que les permita ser sometidas a leyes uniformes. Lo cual presupone que las realidades contrarias, no las contradictorias, estén en la misma relación de polaridad opositiva, como sucede en los campos magnéticos creados por el eje polar terráqueo. El principio de polaridad afecta a todas las categorías humanas de contrariedad, oposición, complementariedad y tensión. Carlos Marx, pese a su descomunal talento, no quiso saber que la lucha de clases producía una dialéctica social que no escapaba del campo de influencia de la rotación de la humanidad en torno a la polaridad libertad-servidumbre. Se olvidó de lo que él mismo creía: «los individuos sólo constituyen una clase si sostienen una lucha común contra otra clase» (*Ideología alemana*). Lo cual hace imposible el deterninismo histórico y la dialéctica material, como factores supuestos del progreso hacia una sociedad sin clases o de una sola clase.

Al resolver el problema de la libertad política, la República Constitucional actúa como brújula indicativa del campo magnético donde se pueden superar los conflictos sociales. Pues en ella se unen de modo natural la lealtad del principio individuante de la especie, con la verdad de la libertad como principio individualizante de la persona. La teoría de la República Constitucional se hace así teoría del continente invariante en la polaridad con los conflictos variables en él contenidos.

Desde que los sofistas griegos hicieron del hombre la medida de todo, la materia pasó a ser objeto de las ciencias naturales, reduciéndose la filosofía al conocimiento de los asuntos interhumanos. La reflexión política de la antigüedad, salvo la de Aristóteles, no percibió que algo sensitivo, susceptible de conocimiento científico, había de existir en la materia social si arraigan en ella formas culturales que le dan continuidad y personalidad colectiva. Despreciando ese algo material, las monarquías se justificaron con creencias religiosas. Y las repúblicas

procedentes de la Revolución francesa, o de sus simplificaciones, se fundaron con la creencia religiosa en el Ser Supremo o la fe en una Razón universal. La incapacidad de las fórmulas políticas espirituales para entender la composición material del conflicto social, motivó el reduccionismo de las ideologías nacionalista y socialista que pretendieron resolverlo suprimiendo la libertad, es decir, la política. Esas pretensiones totalitarias, residuales en los Estados de Partidos surgidos de sus rescoldos ideológicos, con liberalismos de ocasión, socialismos de corrupción y nacionalismos de salvación, hacen inaplazable la conversión en ciencia de la tópica doctrina política, abocada a la esterilidad teórica y a la inoperante contemplación de catástrofes mundiales o nacionales ocasionadas por las singulares voluntades de poder partidista.

No hay que confundir la cultura política, derivada del conocimiento de la historia y de la experiencia de los Estados actuales, con la ciencia política. Aquélla sólo ha producido tópicos vulgares y ésta aún no ha presentado sus credenciales. La pretensión científica del socialismo se basó en un deterninismo de la materia social que haría innecesario el Estado, en una sociedad sin clases o de una sola clase. Aunque esa certeza la dedujo Marx del sino de la industrialización y la concentración obrera, junto a supuestas leyes de decrecimiento de los beneficios y de los salarios, el presupuesto antropológico de la igualdad de los átomos sociales era el supuesto deseo de la materia humana de retornar al paraíso primitivo, perdido a causa de la privatización de los medios de producción. Marx se equivocó en el método de análisis de los cambios sociales (el marxismo dice lo contrario), pero no en su percepción de que la base de partida de la ciencia social no estaba en las formas estatales de dominación histórica, sino en la naturaleza material de las sociedades, que no sólo es componible sino también compositiva.

En la historia de la filosofía se puede ver cuándo y por qué, abandonando la consideración aristotélica de que la materia era sensitiva y receptiva a las determinaciones de las formas, el espíritu maniqueo del cristianismo medieval la trató como causa de la corrupción en el reino de los instintos. La revolución naturalista del Renacimiento, retornando a Lucrecio y a la idea estoica de la resistencia de la materia (*antitipia*), abrió el camino de la ciencia a la reflexión política, con Maquiavelo, Spinoza y Montesquieu. Mi

pensamiento parte de una materia social predispuesta a recibir, en tanto que substancia o sustrato de los cambios políticos, la impronta de la forma republicana del Estado. La materia receptiva a su determinación por la libertad constituyente de la forma republicana es la *Res publica*, si aquella no se limita a la sociedad civil y si ésta no se concibe como «asociación moral de ciudadanos obligados por la ley a someterse a la autoridad de la *Res publica*», que es la tesis espiritualista de Oakeshott.

La sociedad civil no es una asociación voluntaria de ciudadanos, ni la ley puede obligarlos a ser republicanos. La materia social, sujeta a tendencias naturales y culturales, no está predestinada a sufrir las dominaciones de cualquier forma de Estado. La verdadera potencia no es mera posibilidad. «Siempre hay en ella tendencia y acción» (Leibniz). Por esa tendencia, la energía de la materia social produce las ideas-fuerza, definidas por Descartes como «poder suficiente de la potencia dispuesta a la acción». La objeción de Hume de que nada hay que propicie la idea de un poder en el antecedente causante del consecuente, queda superada si la inteligencia individualizante y la intuición individuante deducen de la potencia social el esquema dinámico del proceso de acción reclamado por el movimiento latente de la materia hacia la igualdad compositiva de la *Res publica*.

La potencia de la materia social sería la invariante en las fluencias de lo real. Su operatividad, activada por la conciencia de la acción, unifica los acontecimientos en el sentido de la tendencia social actuante, no como complemento de fuerzas subjetivas voluntariosas, sino como principio de actuación y de actualización de la realidad virtual realizable. A diferencia de las potencias mecánicas, las espirituales no unifican las acciones al modo como el motor causa y uniforma los efectos que produce, sino como el imán atrae a las partículas que, permaneciendo diferentes, caen en el campo magnético de su imantación unitaria. La idea constitucional de la República, por su potencia social y su inteligencia institucional, mueve las conciencias y orienta las acciones conforme a la atracción de ese imán constituido en cada mónada social como unidad irreductible de lo político.

Lo específico de la República no puede invadir los terrenos pisados por la Democracia, cuyo ámbito menor es de naturaleza

diferente. Si no se respeta este deslinde será imposible explicar por qué se llaman Repúblicas a tantos regímenes de poder, que no siendo monárquicos, sin embargo, son antirepublicanos. La finalidad de la democracia es la garantía institucional de la libertad. Con este criterio se pueden distinguir los sistemas políticos republicanos (EE. UU., Suiza) de los regímenes europeos de poder, sean o no republicanos. Pero si el objetivo es descubrir el secreto material de la República, para saber qué la diferencia sustantivamente de la Monarquía, entonces hay que separar netamente el sustantivo, cuyo objeto se investiga, respecto del adjetivo común que califica cosas políticas tan opuestas y divergentes como República Constitucional y Monarquía Constitucional.

Las reglas constitutivas del juego político, como las del ajedrez, son neutras y carecen de espíritu distinto del lúdico. Así son las reglas de la democracia formal. El estudio de ellas y de su correcta aplicación, el conocimiento de la democracia política, no ofrecen las dificultades que se oponen a la visión de la intimidad de la materia republicana. El distintivo utilizado desde la antigüedad, o sea, que República es no Monarquía, sólo tiene un alcance negativo y aparente. La explicación profunda debe de estar en el principio básico, en el resorte social que mantiene a los Reyes o los rechaza en pueblos de la misma cultura. Lo que un niño sabe, distinguir entre un Rey coronado y un Presidente de la República, no puede constituir la causa de la diferencia, sino el efecto de otra causa mucho más profunda que separa radicalmente el resorte discriminatorio en la Monarquía, respecto de la propensión igualitaria en la Respública. En esta materia, la palabra espíritu levanta sospechas de impostura, a no ser que se haya objetivado en instituciones. La distinción entre honor y virtud como resortes de la monarquía y la república (Montesquieu), carecerían de significado si no se manifestaran en la animación objetiva de sus respectivas instituciones.

Más científico sería deducir la tendencia de la materia social a la *Res publica* del principio de individuación de lo común, y a la monarquía, del principio de individualización de lo diferenciado. La idea natural de justicia en la igualdad tiende a lo republicano, la diferenciación individualizadora, creada por las libertades

individuales, propende a lo monárquico. Pero lo colectivo republicano que hace prosperar la especie «es menos la paz que la libertad» (Maquiavelo). En la distinción entre comunidad y sociedad, la *Res publica* está en lo comunitario, las distinciones personales en lo societario. Interesa el conocimiento de lo que es sociedad civil para precisar, dentro de ella, los elementos propensos a la igualdad republicana y los inclinados hacia los privilegios consecuentes al principio monárquico.

La identificación de la sociedad civil con lo que no está regido por el imperio del Estado, ni ligado orgánicamente a la comunidad nacional, no basta para saber cuáles son sus contornos precisos, ni para suponer que la naturaleza o finalidad de sus funciones cambien, según la variable que introduzca, en la invariante materia social, la forma monárquica o republicana de las Instituciones políticas. Tampoco seria de mucha utilidad el estudio comparado de la sociedad civil en las Monarquías y Repúblicas del siglo XIX, tan distinta de la que luego resultó de la civilización industrial y, más aún, de la que se forjó bajo el Estado asistencial, común a Monarquías y Repúblicas, y tan diferente de que se está transformando ahora en sociedad de comunicación, consumo, espectáculo y corrupción.

Aunque las estadísticas sociales sean una herramienta indispensable para conocer las dimensiones cuantitativas de los cambios operados en el conjunto social, sólo el análisis separado de los diferentes ritmos de movimiento o de cambio en cada sector, podrá indicar las tendencias hacia el privilegio aristocrático o a la igualdad *respublicana* en los núcleos comunitarios más significativos, como la familia y el municipio vecinal, donde el patriarcado y la democracia han sido respectivamente propuestos como prototipos de la razón natural en las monarquías y las repúblicas, como base de la soberanía de un monarca o de la libertad del pueblo.

En las afluencias urbanas a las visitas del Papa, por ejemplo, participan personas representativas de sectores sociales —fieles, familias, estudiantes— que no parecen elementos constitutivos de la sociedad civil, confundida ésta con la económica. Eliminada la antigua dicotomía *societas civium-societas fidelium*, la duda se reduce al carácter de la sociedad doméstica y la juvenil, aunque la sociedad

de fieles no haya dejado de ser cuestionada como elemento de la civil, pues el catolicismo no se extiende sobre lo económico como en el protestantismo. Lo católico no ha sido factor genético ni funcional en el nacimiento y desarrollo del capitalismo.

La sociedad doméstica tuvo un rol primordial en la producción y consumo de mercaderías en la Ciudad griega, dando su nombre a la economía. El modo de producción artesanal labró la fortaleza de los lazos familiares. Y la revolución industrial hizo del hogar, desplazado de su lugar vecinal, el purgatorio de la condición obrera. Con mujeres y niños en la indigencia de la solidaridad de clase social, se acunó el oasis anarquista de los artesanos y la tierra prometida de los proletarios. La familia conservaba con la nueva miseria la tradición que disolvía la reciente riqueza. El grupo parental, sin ser ya sociedad doméstica (económica), se desvanecía en la sociedad civil. Los movimientos obreros forzaron al Estado a satisfacer las necesidades vitales de las familias marginadas del progreso industrial. Y Holderlin cantó el drama de que del Estado se hiciera el paraíso de los que lo negaban.

El trabajo de la mujer, las guarderías, la escolarización precoz, las separaciones con hijos menores, la falta de empleo juvenil, la permanencia de los hijos mayores en la casa de sus padres, la pasividad ante televisores y ordenadores, la busca de emociones en la droga o la violencia, la ausencia de ideales, han provocado la crisis de la familia tradicional, justamente cuando la sociedad doméstica mantiene la demanda en la economía de consumo, y los Estados subvencionan a las familias para que paguen sus hipotecas, no por caridad, sino para salvar a la Banca de su bancarrota.

La contradicción entre disolución de la familia y necesidad de mantenerla activa como unidad de consumo, puede explicar que, en medio de la atonía del sentimiento religioso, el mismo Gobierno laico que legaliza el matrimonio homosexual o el aborto, y no mantiene buenas relaciones con las jerarquías eclesiásticas, financie las concentraciones de masas católicas para ver al Papa. Los partidos estatales perciben la trascendencia que recobra la familia, con independencia de toda idea religiosa, como elemento activo en la sociedad civil de la moderna economía de consumo.

En la sociedad de información conformadora, en un mercado de trabajo que deja fuera a menores de 25 y mayores de 60 años, la

edad deja de ser criterio de capacidad y, como el sexo femenino, adquiere valor *per se*. La sabiduría ya no es, como antaño, fruto de la experiencia. Las innovaciones tecnológicas dejan en la cuneta del progreso saberes acumulados durante generaciones. Y la sociedad civil pierde en sentido común, temperancia y coherencia lo que gana en sentido práctico, impaciencia, codicia y ludicismo. La adaptación al medio, como en nuestros ancestros de Atapuerca, arrincona en brasas de invierno los ideales de la juventud y las memorias de la vejez. En la transición del presente al presente, en un mundo sin causas aparentes, la cultura, la historia, la novela y el arte pierden su razón de ser. Sólo interesa la tecnología, la informática, la especialización. Saberes sin saber, conocimientos sin conocimiento.

Ante un ordenador, los niños tienen mil años de curiosidad en sus cabezas ágrafas. La inteligencia no aumenta con la edad, solo se especializa, limitando su desarrollo general. La juventud vive dramas que no padeció antes. Sufre la injusticia de ver apartada su mayor habilidad técnica de un mundo profesional de expertos en pericias. Donde no hay sitio para la sabiduría, la juventud se desarraiga del saber. Si la tecnología impera y lo joven se pone de moda, la juventud no ocupa los puestos de mando. Triunfan caras jóvenes en corazones viejos. La sangre del frente de juventudes se inyecta gota a gota en los partidos, a cambio de promoción social. La juventud partidista, en nombre del orden estatal definido o del progreso indefinido, renueva el renacimiento de la imperante ideología de la resignación en el consenso. El conformismo, no las arrugas, la envejece.

La juventud no puede ser vivida con autenticidad sin inconformismo. Una cualidad que no es propia de la inexperiencia, como suele creerse, sino de la sabiduría del corazón y la potencia de los instintos. No hay posibilidad de creación en las visiones conformistas del mundo familiar, profesional o político. La juventud y la ancianidad no se relacionan en una sociedad que funciona como una compañía anónima, cuyo consejo de administración conspira para que lo auténtico no entorpezca la circulación de riqueza, honores y empleos entre accionistas de la conformidad, que temen la libre competencia y abdican de la cultura. La juventud conformista y la jubilación anticipada permiten el consenso de ese

brutal reparto del beneficio social. Aquélla desprecia los costos de las generaciones que acumularon riqueza. Ésta, como clase pasiva, se resigna a morir para aliviar la carga de las pensiones, que preocupa a un consejo de administración de siglas políticas. No se sabe lo que es tercera edad, ni para que sirve a la sociedad civil que la mantiene y entretiene, si sólo se reconoce la diferencia legal entre menores y mayores de edad. Las mentes, como la conciencia, no se jubilan. El drama de la actual ancianidad no es perder la juventud, sino conservarla. La marginación juvenil y la jubilación prematura retornan a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, como en los primeros años de la Revolución francesa. La sociedad civil, que excluye del mercado recursos humanos de gran potencia por sus pocos o demasiados años, ignora que la edad, como dijo Emerson, está en la inteligencia.

No se debe aislar el análisis de la juventud, como si fuera un estado civil autónomo y no una etapa de tránsito. Vive en situación de irresponsabilidad y se encamina, aunque no lo sepa ni quiera, a otra de responsabilidad. Las vocaciones ya no heredan la seguridad que les inculcaba voluntad de estudiar. No por una supuesta falta de madurez en la inteligencia juvenil, ni por incomprensión generacional de la vida unidimensional de sus padres, como en los estudiantes del 68. Sucede ahora precisamente lo contrario.

Los jóvenes de hoy son más consecuentes que los de ayer. Si nada hay en la vida adulta que merezca ser vivido con autenticidad, ¿por qué y para qué se les pide que sean idealistas, en un mundo donde sólo tiene valor el dinero, la fama de los que dan espectáculo y los placeres del sexo sin amor? ¿Por qué, si no es para encontrar un empleo estéril que los embrutezca de por vida, tienen que renunciar a la huida hacia el aburrimiento compartido, y al refugio de sus soledades en la vida del coleguismo o la hinchada?

La juventud manifiesta a su modo el problema general de noluntad que la transición del presente al presente inculca a todos los sectores sociales. Esa noluntad no es falta de voluntad de ser como se debe ser con arreglo a una idealidad, ni una apatía de las ambiciones personales, sino una inconsciente voluntad de ser, como todo el mundo, indiferente a la ausencia de ideales y a todo lo que sea mentalmente sincero y vitalmente auténtico. Unos ideales que el medio social identifica con cualidades de perdedor, si son genuinos;

con estorbos en la carrera hacia el éxito social o pecuniario, si no son cínicos; o con valores trasnochados, si son predicados por hipócritas anclados en ilusiones del pasado, que causan la falsedad presente. El drama de los jóvenes maleducados por una sociedad sin valores no es el de creerse juveniles para siempre, o vivir toda la vida como adolescentes, sino el de ser demasiado viejos y desconfiados para desear convertirse en personas mayores que den sentido inteligente o moral a la sociedad que los emplea. Y sin vocación de alcanzar la mayoría de edad cultural, la juventud deja de sentirse en situación de paso, para mantenerse en el estado de inconsciencia de la seriedad adulta. La que dio personalidad y sentido a las generaciones donde el movimiento obrero y la energía empresarial forjaron la sociedad civil heredada por las generaciones de la postguerra fría.

La dramática historia del movimiento obrero en la sociedad civil terminó cuando el fascismo hizo de la sindicación una estructura estatal, dotada de poder legislativo, incluso para los no afiliados. El sindicalismo perdió su fuerza genuina con el fracaso de la huelga general revolucionaria. La idea antiestatal de los sindicatos anarquistas encontró dos adversarios que lograron destruirlos. El Partido Obrero Marxista, de Jules Guesde, comenzó lo que los partidos comunistas y socialistas remataron: convertir los sindicatos en correas de transmisión de los partidos. Y la oscura distinción soreliana entre violencia sindical y estatal transformó, con Mussolini, la violencia de la huelga general en represión institucional ejercida por un solo sindicato estatal. Vinculada con la sociedad laboral, la actividad de empresarios y profesionales autónomos forma el tejido de relaciones económicas y valores culturales de la llamada sociedad burguesa. Las nociones de burguesía y proletariado cristalizaron en una época donde la sociedad civil era campo de Agramante de la lucha de clases.

Desde las revoluciones europeas de 1848 hasta la caída del muro de Berlín, transcurrieron 140 años de efervescencias ideológicas, luchas civiles, descubrimientos científicos, progresos tecnológicos y conocimientos sociales, que nos hacen mirar al último siglo y medio como se miraba lo medieval y lo gótico a fines del XVIII. Si el modo de estar en las relaciones de producción, determinaba el modo de ser y pensar ideológico, ahora lo hace el modo de estar en las

relaciones de consumo. Los *status* plurales del trabajador, usuario de servicios públicos, consumidor de mercancías y tiempos de ocio, propietario de vivienda, espectador de amenidades, socio de clubes deportivos, no son distintos de los que tiene la burguesía profesional y autónoma. Esto explica el fracaso de la afiliación a partidos y sindicatos autollamados de izquierdas, pese a estar confortablemente embarcados en la bahía del Estado asistencial, con el ancla echada en la conciencia unidimensional de una condición social que ya no tienen.

El cambio de la mentalidad obrera, la nueva visión del mundo sindical desde el Estado de Partidos que lo financia y domina, no ha ido acompañada de un cambio correlativo en la ideología que reproduce el conflicto entre empleadores y empleados. Mucho más difícil que cambiar las relaciones externas de dominio social, objetivo de todas las revoluciones políticas, ha sido liberar la mente obrera del arquetipo forjado en la miseria, para adaptarla a la nueva realidad de asistencia estatal y protección contra el despido libre. Sólamente una revolución cultural, democrática y republicana conseguiría retirar de la circulación los prejuicios sociales anacrónicos, adaptando las mentalidades a las realidades del mundo actual, acabando con el predominio demagógico de lo social sobre lo político, y poniendo fin a la heteronomía oligárquica de la aristocracia financiera sobre la autonomía empresarial.

Creación permanente de empleo, aumento constante de la productividad y del poder adquisitivo de los salarios, innovación tecnológica, revaloración de la excelencia profesional y una perspectiva del mundo industrial, común a patronos y trabajadores, que preserve el medio ambiente y potencie los recursos humanos con el sistema docente y la investigación científica. Pero el pacto de las finanzas con el poder estatal, originario de la modernidad con el Directorio francés, no permite que el capital financiero se subordine al industrial, ni que el empresario encuentre el clima de respeto social y el marco legal adecuado para asumir los riesgos de inversión de capital, sin depender de la corrupción administrativa, del favor del partido gobernante ni de la demagogia obrerista. La organización patronal, tan politizada como la sindical al servicio del partidismo, constituye un órgano estatal que asegura el predominio político de la oligarquía financiera y la reserva de beneficios

incontrolables para la aristocracia comercial y financiera.

La expresión sociedad civil designa la síntesis de los elementos cuya descripción analítica se hace aquí por sectores sociales. Las dicotomías producción-consumo y oferta-demanda determinan el estado de la sociedad económica, que afecta materialmente a la globalidad de la sociedad civil. Esta globalidad resulta también afectada por un fenómeno cultural que determina, espiritualmente, el placer buscado por las masas insatisfechas de su vida política, viendo en directo o por televisión espectáculos recreativos, creadores de héroes deportivos y mitos artísticos con los que identificarse.

La contemplación de espectáculos distingue la humanidad del resto de los animales. El mirón es prototipo del teórico. El pensamiento filosófico se hizo la ilusión, con la fenomenología pura, de que comprendería la esencia del ser si dejaba de mirar sus fenómenos. No contaba con que el modo de pensar y de escribir en las sociedades espectaculares, y ninguna anterior hizo espectáculo tan atractivo como el de la guerra televisada, llegaría a ser el del mirón inactivo o perezoso y el del *homo ludens*.

La reducción de la ropa femenina, como piel de zapa a cada deseo, hace que la sociedad no liberada de su servidumbre política parezca la más libre de los tiempos. El feminismo se queja de la visión social de la mujer, negativamente valorada como objeto sexual, sin percibir que él es responsable de la atribución femenina del poder secundario, donde entra por cuotas y no por méritos. Con la androginia y la demagogia antiviril, la mujer va perdiendo en influencia lo que va ganando en poder político.

La novedad del feminismo imperante no está en la igualdad con el sexo masculino, sino en la hegemonía que lo feminoide de ambos sexos pretende, para estar en posiciones de aparente dominio en los escaparates de la sociedad, y ejercer el mismo tipo de poder en el Estado que el tradicional masculino. Si produce rechazo la mujer de poder autoritario y manifiesta intemperancia, no es porque tenga modales incompatibles con la condición natural de la mujer, sino porque se esperaba del feminismo que dulcificara el talante de la política y de su propia concepción. Ésta fue al menos la pretensión del feminismo romántico y el de la maternidad cívica republicana, que alegaron virtudes sociales de la mujer para legitimar su derecho

a mejorar el mando político masculino.

La desviación hacia el actual feminoidismo de las corrientes originales del feminismo, la sufragista y la pacifista, se produjo con la fusión socialista de la causa obrera y la de la mujer, en lucha de clases-sexos, y con la emulación de conductas viriles, en el clima social de frivolidad pacifista que se expandió al final de la guerra europea, dando matiz andrógino a las modas, costumbres y literatura de los locos años 20.

Los derechos cívicos de la mujer, fruto tardío del feminismo liberal, han elevado, con la nueva consideración de la mujer, la propia dignidad del hombre. Pero el acceso de la mujer a las posiciones de poder político en el Estado o en las instituciones, lo que se llama feminismo de cuota, ni ha sido conquistado por ellas, ni las libera de la indignidad de entrar en los palacios por la puerta trasera, sin atender a merecimientos que tal vez algunas tengan. El nuevo poder de las mujeres de cuota, análogo al de los diputados de lista, responde a la demagogia igualitaria y representativa en los partidos estatales, herederos sin beneficio de inventario de la dictadura jacobina revolucionaria, discriminadora de la mujer y los homosexuales.

Cuando no hay sociedad política, intermedia e intermediaria entre la sociedad civil y el Estado, entre el país real y el oficial, como ocurre en los Estados de Partidos, ocupa su lugar la sociedad aparente. Una apariencia presentativa de la sociedad civil, sin ser representante ni representativa de la misma. Por eso tiene su propio código de conducta, sus valores cognitivos, morales o estéticos y sus modos de represión de los infractores. Nadie se ocupa de ella, pues se confunde con la opinión pública, que sólo es el modo de crearla y mantenerla. Dos grandes principios, como se razonará, dan coherencia mental y ética a la sociedad de las apariencias.

Con el primero, se sustituye la verdad por una ficción sistematizada. La sociedad aparente crea la ideología de que no es necesario vivir en la verdad, pues la dificultad de conocerla y realizarla puede ser obviada mediante ficciones convencionales que, por su utilidad social, funcionan como si fueran verdades. El ficcionalismo de la *Filosofía del como si*, concebida como positivismo por su creador Vaihinger en 1911, permite vivir las Monarquías como si fueran Repúblicas, las partidocracias como democracias, el

poder judicial como si fuera independiente, la prensa como si fuera libre de pensamiento y expresión, la universidad como si fuera libre de cátedra, la competencia económica como si fuera libre en el mercado, la sindicación estatal como si fuera societaria.

El segundo principio impone la norma social de salvar o guardar a toda costa las apariencias. Esta norma tuvo origen científico en Simplicio, para explicar la causa del movimiento de los astros errantes, contradictorio de las hipótesis geocéntricas o heliocéntricas, que la física podía dar para salvar las apariencias sin necesidad de saber cuál era la verdadera. Tan rígido es este dogma en la física social que, cuando la sociedad no puede ocultar las irregularidades que no guardan las apariencias, pide al Estado que aplique el código penal. Los pocos gobernantes y plutócratas que entran en prisión no lo hacen por ser malvados delincuentes, sino por erráticos. Algo que ellos mismos confiesan porque los disculpa.

Para que existiera verdadera opinión pública se necesitaría, en primer lugar, que tuviera la naturaleza de criterio, no la de simple creencia, y en segundo lugar, que fuera la opinión del público, no la difundida por opiniones privadas en el público. Esas condiciones hacen muy difícil que exista auténtica opinión pública. La que pasa por tal es la opinión hegemónica de la información dominante, repetida como un eco en la desinformación actuante. Durante la Gran Revolución, las asociaciones de ciudadanos en clubes de debate crearon la opinión pública. Fenómeno al que puso fin la dictadura del terror jacobino. Desde entonces, incluso en momentos de excepcional atención popular a la cuestión política, el poder creciente de medios informativos y encuestas sociológicas ha sustituido la opinión del público por la difusión, en el público, de opiniones ideológicas de los medios. Opiniones sobre lo divino y humano convertidas en mercadería ruidosa para el consumo de masas pasivas sin auriculares refinados.

El mecanismo de formación de las opiniones públicas recuerda lo que Nietzsche escribió, en *Más allá del bien y del mal*, para ridiculizar los hallazgos de los lingüistas. Supongamos, decía, que alguien esconde algo bajo una piedra en un monte. Se pasa luego la vida buscándolo. Y cuando al fin lo encuentra grita un entusiasta ¡Eureka! Los medios de comunicación social crean o difunden las opiniones que luego identifican con la opinión pública o con alguna

de sus variantes de matiz electoral.

Lo que la gente cree que es su opinión ha sido fabricado en centros lejanos de creación de ideas para la propaganda de los poderes establecidos. Generalmente, en fundaciones culturales, institutos de sociología y departamentos universitarios de EE. UU. Su entrenamiento durante la guerra fría fue intensivo y sistemático. A semejanza de las campañas de promoción de un producto comercial, precedidas de un proceso de creación publicitaria, las mercaderías políticas llegan al consumidor adaptadas a cada país por sus propios medios de comunicación. Las agencias internacionales las lanzan. Los medios las intelectualizan en editoriales. Los lectores las hacen suyas, creyendo que son las que ellos pensaban. Las encuestas preguntan en el sentido esperado de las respuestas. Los partidos hacen sus programas con los sondeos. Las elecciones ponen jerarquía en las opiniones. Y la hegemónica, la del partido vencedor, grita ¡Eureka! Así se crea lo políticamente correcto. La hinchada universal ha inyectado a los intelectuales los gustos de las multitudes, el horror por el pensamiento riguroso, el asco por la espiritualidad, la abominación de la estética, la indiferencia ante la verdad, la cultura como negocio, el desprecio de la creación científica y el conformismo ante la corrupción del poder político y financiero. No hay escritor que diga lo que sabe sin decirlo con estilo lúdico. Los *bestsellers* no se escriben, se fabrican como *prêt-à-porter*.

Sin alma propia, los envidiosos mirones de lo ajeno crearon el pensamiento débil del consenso. Tras el fracaso de las rebeliones juveniles del 68, prosperó la filosofía lúdica, la de los pseudointelectuales europeos. No hay estilo lúdico sin mentalidad lúdica. Queriendo ser parte visible de ese mundo, los escritores se ofrecen ellos mismos a la espectacularidad de sus producciones mercantiles. Sin arte, ideas o pensamiento, representan y reproducen las distracciones con las que eluden la visión de la realidad y anestesian el deseo de libertad política. La sociedad política se ofrece en espectáculo a la sociedad espectacularizada. El más impúdico, la sesión de sonrisas y carcajadas en los encuentros de los jefes mundiales del fracaso y la corrupción. La espectacularidad de los gobiernos personalistas distrae a los gobernados con la comedia internacional representada por la clase

estatal actora. Sus encuentros son vistos como las bodas reales.

La fecunda contribución teórica de Tonnies a la sociología del poder no resolvió la contradicción, en la que él mismo cayó, de seguir llamando sociedad política al Estado, a pesar de que la organización estatal en nada responde al prototipo societario que él había caracterizado con elementos y atributos incompatibles con los estatales. Aunque el Estado tenga personalidad jurídica, capacidad de obrar y de actuar como las personas individuales o morales, y se haya refinado con elementos organizativos racionales en su dimensión administrativa, no es el Hombre artificial *Leviathan*, ni la sociedad política de la comunidad sobre la que tiene soberanía. Sólo la fábula iusnaturalista o contractualista del Estado pudo mantener la ficción jurídica de considerarlo como sociedad política, semejante a la sociedad perfecta eclesial, tal como concibió la Iglesia el cardenal Belarmino.

Los descubrimientos etnológicos sobre el origen de la autoridad, en diferentes tiempos y lugares del viejo y nuevo mundo no relacionados entre sí, en zonas de regadío, fluviales, costeras de lagos, mares o humedades, como organización necesaria de un principio de poder central para mantener o modificar la distribución de la riqueza y del prestigio, no permiten continuar creyendo que el Estado es una sociedad o asociación política. Nació de la fuerza de un grupo social privilegiado, y si ya no se mantiene sólo por la fuerza física es porque ha dado lugar a un consenso involuntario tan intenso y extendido como el consenso nacional.

La idea realizadora de la República Constitucional se ha tenido que orientar, para eludir equívocos y contradicciones, ilusiones y ficciones, bajo la perspectiva de la división resultante de la distinción básica entre lo político y la política. Una distinción que se fue perfilando y desarrollando desde el acontecimiento revolucionario francés hasta nuestros días.

Las nociones de Estado, Comunidad Nacional, Sociedad Política y Sociedad civil son diferentes. En tanto que personificación y personalidad jurídica de la Nación, el Estado nacional se define como organización con imperio sobre lo político; la Comunidad nacional, como convivencia espontánea, pero determinada por lo económico y lo cultural; la Sociedad política, emergente de la Comunidad nacional, como mediación entre lo político en la forma

de Estado (República) y la política en la forma de Gobierno (Democracia); y la Sociedad civil, como lo privado.

Con esta cuatripartición se entiende que la RC defina y regule el tránsito de lo político a la política, sin ideología, al modo como lo hace la democracia con el paso de las libertades civiles a la libertad política. El Gobierno, formado en la competición por la conquista del poder en el seno de la Sociedad política, orienta las funciones estatales con la extensión y la intensidad de la hegemonía electoral lograda en el seno de la comunidad nacional. La Sociedad política no sólo está integrada por sus principales actores —Partidos Políticos, Sindicatos y diputaciones—, sino por todos los agentes de la opinión pública: medios de comunicación, empresas encuestadores, centros de creación y difusión de ideas políticas.

Aquí se sostiene una tesis sobre lo político distinta de la que ideó Carl Schmitt, en su *Concepto de lo Político* (1927), la menos interesante de sus creaciones, donde expuso la diferenciación de amigos y enemigos como criterio especifico de lo político. Una reduccionista visión de la historia alemana desde 1848, que tendía a borrar la diferencia entre Estado y Sociedad, hasta su identificación en el Estado Total, donde ya nada habría que fuera apolítico. La oposición amigo-enemigo no era, para Schmitt, derivable de otros criterios, como lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo y lo útil o lo perjudicial. La autonomía de lo político estaba en la posibilidad de separar la oposición amigo-enemigo de las demás diferenciaciones morales, estéticas o económicas. Pero los electores no pertenecen sólo a la sociedad política, sino también a la Comunidad nacional. En su Comentario sobre el concepto de lo político (*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, 1932), Leo Strauss insistió en el carácter polémico de la obra de Carl Schmitt, y trató de conducir el debate hacia los fundamentos de lo político, sin aceptar que todos los conceptos de lo político tengan un antagonismo y estén ligados a una situación cuya última consecuencia sea el agrupamiento amigo-enemigo, propio de la guerra y del odio étnico o de clase. En la *Teoría pura de la República Constitucional* la diferencia esencial no es la existente entre las categorías de lo político y lo apolítico, ni las de amigo y enemigo, sino la que se deduce de la distinta naturaleza de lo político respecto de la política. Aquél es, como lo público, materia de la

República. La política está en la forma de Gobierno y en su ejercicio.

Lo que aquí está siendo investigado es si la materia social tiene en sí misma, antes de recibir la impronta de la forma monárquica o republicana, alguna virtualidad natural, derivada de la condición humana, que la haga más proclive a ser estabilizada y equilibrada por la Monarquía o por la República. La naturaleza tiende a producir iguales dividuos republicanos, la sociedad, diferencias individuales aristocráticas. La tendencia a la igualdad o a la diferencia ha cambiado notablemente a causa de la evolución de la incidencia de la forma estatal en la materia humana. Las formas sociales han creado más diferencias individuales que las producidas por naturaleza.

Los Estados siempre han sido constituidos por la fuerza superior de alguno de los elementos de la materia social, que fue capaz de erigirse en poder constituyente del conjunto. Esa fuerza superior se fue diversificando, con el progreso de alguno de los elementos sociales sobre los demás, hasta sobrepasar la rígida división tripartita —religión, milicia, producción— de la sociedad indoeuropea hace 10 mil años. Las ideas-fuerza de invención y simbolismo diferenciaron la riqueza de las naciones y separaron el hombre masa de los sujetos individualizados. Se explicó el fenómeno, en sentido platónico, como si la materia y la forma no fueran términos relacionados, como si la materia no estuviera cualificada para que la forma realice en ella el principio de individuación-individualización. Ante el desarrollo catastrófico de la explotación de recursos en un mundo globalizado, ante la gran crisis económica, se vuelve al pensamiento religioso de que el mal está en la materia económica acumulable, en el dinero, en el capitalismo, como si ninguna causa formal lo estuviera determinando y corrompiendo.

La dificultad de conocer propensiones de la materia social sigue estando en la imposibilidad de examinarla separadamente de la forma que la configura, pues la última siempre parece la necesaria por ser la actual. Esta dificultad es mayor que la derivada del principio de incertidumbre en la materia física. Aplicado a la materia social, convierte toda historia de hechos en historiografía de ideas. Esto no impide ver donde estaban lo político y la política

en los momentos de cambio paradigmático del tipo de Autoridad impuesta a la materia social. Autoridad eclesiástica, en las concreciones de poder medieval; militar, en el feudalismo; aristocrática, en las Monarquías; meritocrática y representativa, en la República de EE. UU.; oligocrática, en el parlamentarismo; burocrática, en las Repúblicas totalitarias; caudillista, en los nacionalismos; partidocrática, en los Estados de Partidos; y étnica, en los Estados sin Nación. Lo político parece estar en la tendencia permanente de la materia humana a continuar siendo igual en lo público. Y la política, en la determinación de la forma a cambiar el sino de igualdad de la materia. La potencia de lo político, en el Estado, se ha impuesto a la forma política, en la Libertad, unida siempre a la idea de lo inestable.

Forma republicana

No hay materia que no esté determinada por su forma. El análisis de la materia republicana sería legítimo desde el punto de vista lógico, pero no desde el ontológico, a no ser que se integre en una síntesis con el análisis correlativo de su forma. Los griegos pensaban que todo objeto tiene una figura patente perceptible por los sentidos, y una figura latente captable por la mente. Con la causa material se hace algo. Con la causa formal ese algo es lo que es. La forma sería así la actualidad de la potencia material. Por eso la relación materia-forma es inestable y se manifiesta en estado de devenir. La forma humana es una figura visible en tanto que es común a todos los seres humanos. Pero la forma republicana no es figura ni forma figurada, sino formación estructurada de relaciones sociales sólamente visible en sus efectos. Aunque la materia sea propensa a su determinación por la forma, ésta se manifiesta como formación republicana por su propia virtualidad formal. Lo cual explica que siendo común la materia social, haya tantas diferencias esenciales en las formas republicanas.

El Estado-Organización ha conocido diversidad de formas en su historia. Del mismo modo que Max Weber redujo las formas de legitimación del poder político a tres tipos ideales, también es plausible reducir las formas estructurales de organización de la materia pública-social a cuatro paradigmas políticos. Sin que sean en realidad tipos puros, pues se pueden encontrar elementos parciales, mezclados o entreverados unos en otros.

1. El paradigma holístico, propio de la tribu primitiva y de los Estados Totalitarios, somete el principio de individualización social al principio de individuación comunal, con una formación Regimental de partido

único estatal.

2. El paradigma atomista, propio de la religión cristiana y de la física social del liberalismo, somete el principio de individuación del sujeto humano al principio de individualización cultural de la persona, con forma de Régimen parlamentario.
3. El paradigma integrador, propio del Estado de Partidos suprime diferencias de género en la especie, o sea, en la individuación, para poder sustituir el principio de individualización por el de la integración de las masas en el Estado, con formación Regimental de partidos estatales.
4. El paradigma representativo, propio de la República Constitucional, se funda en mónadas electorales iguales y equilibra los principios de individuación común y de individualización personal, mediante forma de Sistema de poderes electivos, apaciguados en sus conflictos políticos por un principio de mediación institucional.

La materia pura de la *Res publica* es inaprensible. En tanto que republicana, su forma pura expresa la dimensión estática de las realidades de poder en las estructuras invisibles que enlazan lo público, lo social y lo político con la política. Hay dos factores primordiales que deciden la forma de lo público. Uno de carácter político, el principio fundador del Poder, define el orden y finalidad de cada tipo de forma estatal. Otro de carácter organizativo, establece el modo de relacionar los elementos estatales, para dar eficiencia holística al régimen administrativo del Estado. La primera cuestión compete resolverla a la sabiduría humanista de la libertad. La segunda, a la ciencia de sistemas. El Estado, organización creada por el hombre renacentista, tuvo como causa genética la división social en las naciones y como causa final la unidad de poder político en las ambiciones.

El receptáculo de la materia humana no está dispuesto a recibir cualquier forma de poder. Siempre esta cualificada para ciertas posibilidades y no para otras. Durante milenios, la forma de la *Res*

publica parecía predispuesta a la sola posibilidad de organizar el poder político. La necesidad de ordenar la distribución del agua de regadío creó la primera policía central, el primer poder organizado. La religión dio la administración de los Estados fluviales a castas sacerdotales, con pontífices-reyes. Los templos eran palacios y almacenes de granos. El rapto de hembras y esclavos, junto al comercio, empujaron a cruzar los mares. El modelo mítico de una forma de poder monocrático se expandió por contagio a todos los pueblos, incluso a los de secano, porque disminuía las luchas por el poder tiránico. La tiranía sacerdotal duró hasta que el comercio y la cultura politeísta crearon la civilización, con la democracia y la República en las Ciudades-Estado. El perecimiento de la civilización clásica hizo retornar los pueblos europeos al modelo mítico, con señores de la guerra y de la iglesia, hasta que la Ilustración reclamó el derecho de la razón para sacar a la humanidad de su permanente estado de servidumbre. La independencia de EE. UU. y la Revolución francesa abrieron la posibilidad de organizar el poder estatal mediante la libertad colectiva. Los europeos aún no lo hemos logrado.

La formación del Estado llevó aparejada la conformación de la Sociedad. La polaridad entre la individuación en la materia *respublicana* y la individualización en la forma republicana del Estado, sin principio de intermediación, hizo fracasar la organización de la libertad europea. Los EE. UU. dieron organización estable a Estados federados mediante la democracia representativa. En Europa, las revoluciones cortaron las cabezas de los reyes y pusieron en su lugar las abstractas de las Naciones. Cambiaron de soberano sin cambiar la soberanía, ni el régimen de poder. Napoleón codificó la administración monárquica en toda Europa, salvo en el Reino Unido. Sustituyó a Luis XIV, como Lenin a Pedro el Grande.

La lealtad a lo político, a la materia humana en lo público, fue suplantada por la fidelidad personal a un escalafón de jerarquías formales. En la lejanía de los gobiernos no se percibe la deslealtad a lo común. Tampoco en el orden mundial invisible. Lo visible en los cuatro paradigmas estatales es la forma autoritaria de la burocracia. Los análisis sociológicos de las formas políticas no revelan la tipología formal del Estado liberal, donde aún no era evidente la ley

del constante crecimiento burocrático, que lo ha puesto a nuestra misma vera, como tumor de los Estados de Partidos, sin forma política cualificada para evitar su gravosa multiplicación.

Las formas sociales no son visibles o detectables en sus estructuras. Los sentidos no bastan para percibirlas y distinguirlas. La ciencia las clasifica y descubre en ellas las causas funcionales que las relacionan y desarrollan. Las relaciones estructurales se hacen visibles cuando alcanzan la dimensión de problema colectivo. La física moderna descubrió que la visión de las partículas subatómicas las altera. No se puede ver al mismo tiempo su velocidad y su posición. El principio de indeterminación parecía sustituir al de causalidad, del que nos seguimos valiendo para explicar los fenómenos manifestados en la experiencia ordinaria de la vida. Las relaciones humanas tienen una estructura y una función. Son fáciles de percibir las inmediatas y singulares, como las de familia, amistad, docencia y milicia. Cuanto más se generalizan, mayor es la dificultad de ver y comprender la estructura que las armazona y la función que cumplen. Su observación también las altera. Pero sin ciencia política se navega en la incertidumbre sobre las diferentes causas que las perturban en un Régimen estatal o las afirman en un Sistema político. La relación de mando y obediencia, patente en jerarquías domésticas y empresariales, es difícil de percibir en ámbitos extensos. La formalidad del poder esconde al poder sustantivo.

La forma republicana resolvió en EE. UU. y Suiza el problema político de la libertad colectiva con la democracia formal en el gobierno. Esa forma necesita reformar periódicamente la organización administrativa del Estado, mediante la aplicación de la ciencia de sistemas, para resolver o atenuar el problema del autoritarismo y gigantismo de la burocracia, y eludir el ocasionado por el costoso desdoblamiento de la función pública. En todas las esferas de la administración pública, el principio de lealtad republicana debe sustituir al principio monárquico de fidelidad al jefe del servicio. Esta innovación, inscrita como norma constitucional, daría orden económico racional a los cuerpos de la administración estatal, autonómica y municipal, conforme a leyes de rendimiento personal y colectivo, deducidas de la ciencia de sistemas, para erradicar la metástasis de la burocracia partidista con

un funcionariado responsable al servicio del público, y no al servicio público concebido como servicio al Estado.

La diferencia entre Régimen y Sistema explica por qué obedecemos a quienes tememos o despreciamos, si sólo tienen el poder que les damos. Sin Sistema político estamos regimentados. El regimiento es forma de gobierno caudillista. De su etimología viene Régimen. Las dictaduras ordenan la vida social como regimientos militares. Las partidocracias lo hacen con regimientos de partidos estatales. La libertad gobernada se reduce a la facultad de servir en el regimiento de su elección. La estructura de poder en el Estado de Partidos realiza, además del orden regimentado, la misión de enriquecer a cada regimiento estatal. La forma crea diferencias de vida y tensiones sociales a las que la materia igualitaria no propende. Como dice Dalmacio Negro (*Historia de las formas del Estado*, p. 52, B el buey mudo, 2010) «la diferencia entre las formas de gobierno y las de régimen es una causa principal del pesimismo del pensamiento político».

Hay dos formas de organizar lo público, la cerrada y la abierta, según la importancia o trascendencia que tenga la Sociedad en la configuración y funcionamiento del Estado. Las formas cerradas se convierten, aunque no lo deseen, en Regímenes. Sin libertad constituyente, la descomposición de un régimen monocrático da lugar a la recomposición de otro régimen de consenso entre elementos oligocráticos. Lo nefasto del Régimen de partido único estaba en que a la muerte del dictador se convertía, por estructura y función, en Régimen oligocrático bajo forma de Estado de Partidos.

La RC, a causa de la libertad constituyente que la instaura y de la garantía institucional de la democracia que la asegura, será un Sistema abierto de poder, donde se disuelve la servidumbre voluntaria inherente a todo Régimen oligárquico. La filosofía de sistemas permite distinguir entre Régimen parlamentario de Partidos societarios, Regimiento cerrado de Partidos estatales y Sistema Político abierto a las determinaciones de la forma (libertad colectiva) en la comunidad nacional y en la sociedad política. En el Regimiento de Partidos estatales, la observación de los fenómenos perversos que causa lo altera como a las partículas elementales. Para eludir tal alteración, el regimiento partidista prohíbe la libertad de pensar, con el consenso, y la libertad de oponerse,

mediante la uniformidad o conformidad de los medios de comunicación y de la opinión pública.

La reivindicación de la necesidad de verdad al modo de correspondencia especular entre la sociedad civil y la sociedad política, entre lo privado y lo público, está muy lejos de ser aspiración de la ciencia social. Esa pretensión fue propia de los sistemas totalitarios. La sociedad política no puede ser espejo de la civil, tanto por la naturaleza voluntaria de su formación en partidos políticos y medios forjadores de la opinión pública, como por la distinta estructura y función de ambas sociedades.

Del mismo modo que el mandato representativo no exige, en el derecho privado, que el representante sea un fiel reflejo del representado, sino simple portavoz y ejecutor de su voluntad, la sociedad política no debe aspirar a ser verdadera por su exacta correspondencia con la sociedad civil. Las diferencias entre representación y representatividad, de un lado, y entre lo real y lo simbólico, de otro, explican la clase de verdad y los distintos tipos de intereses comunes que los ciudadanos pueden ver realizados en el ámbito formal de la *Res publica*. Un sistema político es verdadero, aunque no sea justo, si cumple dos requisitos esenciales: ser representante de la sociedad y no ser simbólico de abstracciones, como pueblo, nación, comunidad, sociedad, monarquía o república. Las realidades concretas, o susceptibles de ser concretadas en electores, elegibles, gobernados y funcionarios, no necesitan ser simbolizadas. Los símbolos de otro símbolo, legítimos en las instituciones litúrgicas y en el arte, renuevan el sentimentalismo hacia lo simbolizado y suprimen la responsabilidad.

La representación es requisito *sine que non* de la legitimidad del poder. El Estado de Partidos carece de este requisito. El consenso del como si y la salvaguarda de las apariencias, falsean el sistema político, haciéndolo mero regimiento de poder. El segundo requisito, no ser simbólico de otros símbolos, es condición vital de una Constitución democrática. El sistema político ha de ser representativo de la sociedad y de la comunidad nacional, pero en su esfera legislativa debe ser representante de los gobernados, en virtud de mandatos imperativos y revocables del cuerpo electoral. Sin responsabilidad del representante toda representación es impuesta.

Las Constituciones de Repúblicas o Monarquías de Partidos no son reales en sus fundamentos ni en sus ficciones formales del como si. Lo único que constituyen son símbolos de otros símbolos contradictorios. Ejemplo, Monarquía símbolo de cuatro simbólicas soberanías: la del Monarca, la popular, la nacional y la parlamentaria. Tanta palabrería hueca esconde que no hay más soberanía que la del Estado, ejercida a través del jefe del partido estatal gobernante. Los Estados de Partidos no pueden llegar a la democracia, por su dinámica interna de poder repartido *sub eternitatis*. La posibilidad de reforma es utópica. La soberanía implica y presupone su indivisibilidad, mientras que la democracia nace y se basa en la división de la soberanía, en la prohibición de todo tipo de poder soberano. La teoría de la división de poderes en el Estado no es específica de la República. La idea de que no hay Constitución si no separa los poderes ejecutivo y legislativo, estaba ya en la Monarquía francesa de 1791, que traducía la formalidad de una Monarquía Constitucional, donde la soberanía única correspondía a la Nación, y ésta la dividía para delegar la ejecutiva en el Trono y la legislativa en la representación de la ciudadanía activa.

La diferencia con la República Constitucional consiste en que también en ésta el poder ejecutivo ha de ser legitimado mediante elección por sufragio universal directo, sin que pueda ser designado por el poder legislativo. La mera constitucionalidad no es exclusiva de la República, ni puede ser alegada como signo distintivo de ella, pero es fundamento de la Democracia en la forma de Gobierno. La división del poder estatal en tres poderes separados por sus competencias, sólo divide y rompe la soberanía si no es simple separación de funciones en un mismo poder estatal.

Si el poder legislativo elije entre su seno a un equipo de gobierno para que dirija la acción del poder ejecutivo, como lo indicó Montesquieu, ni hay separación de poderes ni posibilidad de libertad política. Los poderes estatales sólamente pueden estar separados y equilibrados si tienen la misma legitimación original, si cada uno ha sido directamente elegido por los afectados en el ejercicio de ese poder específico. Han de separarse en su origen para que puedan estarlo en su función. Pero sólo la República Constitucional legitima el poder ejecutivo. Lo sustantivo en ella es

la *Res publica*, materia y forma republicanas, donde lo político lo determina la política, como potencia controlada por concretos poderes formales.

Derivado de la *polis*, lo político se refería al conjunto de relaciones sociales en una Ciudad autónoma, a lo que trascendía a todos los ciudadanos. Sin distinguir entre lo político y la política, la Ciudad regulaba directamente todos los aspectos de la vida colectiva, salvo el exclusivamente familiar. En Roma se produjo una significativa variante, denotada con la voz *cives*, que no significaba ciudadano, como en Grecia, sino conciudadano. Lo político no era todo lo público, sino sólo la parte común compartida por la ciudadanía en la *Res publica*. La política abarcaba, además, el tratamiento de extranjeros y peregrinos. Pero la dictadura comunal y la gobernación revolucionaria en la Revolución francesa ampliaron el campo de la política, porque el Estado quedó paralizado, desapareciendo casi por completo la neutralidad de lo político. Napoleón volvió a separar la acción política gubernamental, sometida a su dictadura personal, y la inercia en el ámbito de lo político, no susceptible de politización, como las instituciones civiles y procesales, elevadas sin embargo a cuestiones de orden público del Estado. La reflexión sobre la forma republicana de la *Res publica*, iniciada con las nociones de opinión pública y espíritu público en la Revolución francesa, concluyó identificándola con el orden público, porque lo primeramente visible en la cara de la República o la Monarquía, es su policía, su administración pública y su prensa. Pero se trata de una identificación superficial. A la forma de la República, en tanto que continente formal de la materia *respublicana* contenida, sólo puede conformarla el poder autónomo de la libertad fundadora de la misma.

Desde la guerra fría se puede observar mejor la absoluta identidad, en Monarquías y Repúblicas, de los modales de represión estatal, de los modos de presentar las noticias y de la manera propagandística de difundir la cultura política partidista. La diferencia sustancial de la República, frente a la Monarquía, ha de buscarse en terrenos intermedios que permitan conocer cómo ha sido posible que las tendencias naturales a la igualdad, en la materia republicana, pudieran ser desviadas hacia formas verticales

del orden público, cuando la monarquía transfirió su espíritu absoluto a la forma republicana del espíritu público. Otros factores naturales deben ser traídos a examen para explicar la ruptura del principio de continuidad en el tránsito del animal político, presente en las agrupaciones de grandes simios, a la humanidad creadora de instituciones culturales y políticas.

Prescindiendo de los factores ecológicos y genéticos, no determinantes de la división política que ha reducido las formas de Estado a Monarquías o Repúblicas, lo que interesaría analizar es la función que desarrollan en esa determinación los principios universales de azar, mediación, autoridad, legalidad y libertad. Ahora no sería pertinente examinar la función del azar y la fortuna en los procesos evolutivos de la materia social, aunque lo fuera para valorar su trascendencia en los momentos iniciales de los acontecimientos revolucionarios ocurridos en los dos primeros años de la Revolución francesa.

Al tratar del modo en que las formas de la realidad dependen unas de otras, E. Bréhier sostuvo en 1922 (*La filosofía de Plotino*) que «los hombres del final de la antigüedad y de la edad media piensan las cosas bajo la categoría de procesión, como los de los siglos XIX y XX las piensan bajo la categoría de evolución (proceso)». La diferencia no es mera cuestión de procedimiento. Marca el abismo que separa el modo de pensar antiguo del moderno, caracterizado éste por el recurso a la asistencia de un principio de mediación en todo tipo de cambios naturales o sociales. La terceridad mediadora se hace presente como necesidad lógica y ontológica. Si el principio intermediario no está institucionalizado, la clandestinidad de la corrupción lo suple. Desde que la Revolución francesa suprimió los cuerpos intermedios entre individuo y Estado, la necesidad de formalizar la mediación fue ignorada por la filosofía política En 1797, Benjamín Constant hizo esta advertencia capital: «Si introducimos bruscamente en la sociedad un principio separado de todo principio intermediario, que lo aproxime a nosotros y lo adecue a nuestra situación, se produce un gran desorden. Pero la culpa no es del primer principio, sino de nuestra ignorancia de los principios intermediarios. Un principio parece inaplicable porque no conocemos el principio intermediario que contiene el medio de aplicación» (*Des Réactions politiques*, París Año V).

La ignorancia del universal principio de mediación proviene de los primeros intérpretes de la Revolución de 1789. Por ejemplo, Hegel creyó ver en ella que el desarrollo del Espíritu del Mundo superaba la separación de lo universal y lo particular, haciendo de la sociedad civil concreta el predicado del Estado abstracto, o sea, una mediación desde arriba del mismo tenor que la mediación de la Providencia. Y Marx le replicó que era la sociedad civil la que había creado el Estado y lo mantenía, no a la inversa. Ambas tesis, aparentemente irreconciliables, daban por supuesto el mismo hecho histórico de que la Revolución había separado lo que desde la Edad Media estaba unido: la condición social y política de los individuos, es decir, el *status* civil y el político, la condición personal y la ciudadana.

Este error histórico les hizo caer en la ensoñación romántica de volver a unirlos, sin necesidad de intermediación, resolviendo la alienación personal que tal separación producía, mediante la dialéctica del desenvolvimiento del espíritu de la historia, hasta la reconciliación final consigo mismo en el Estado, o mediante la lucha de contrarios en la dialéctica de la materia social, hasta la supresión del Estado, cuando la administración de las cosas pudiera sustituir al gobierno de las personas.

La conciencia de siervo, como la del dolor físico, se hace menos soportable cuando comienza a sentirse la posibilidad de liberarse. La perspectiva de libertad política acentúa o despierta el sufrimiento por su carencia en pueblos tan serviles que ni siquiera saben lo que eso significa o implica. No es natural que, sin base en la antropología, las ideologías de salvación, para huir de todo principio de mediación redentora como la de Cristo, mistifiquen la alienación política, extendiendo a la sociología del poder lo que sólo era propio de la psicología o mentalidad de masas creyentes. Terreno propicio a la sustitución de la verdad por la fe en el dogma y el criterio por el temor ancestral. Lo mostró Georges Lefebvre en la causa de la renuncia de la nobleza a los privilegios de la intermediación feudal.

La ausencia de principio de mediación en las teorías anarquista y socialista explica que, pese al humanismo de las intenciones, su práctica pidiera la violencia de las imposiciones, con la simple brutalidad de resolver el conflicto eliminando a uno de los dos

polos del antagonismo. El mito de la unidad de la sociedad civil y la política lo aseguraría el ideal anarquista suprimiendo el Estado. El ideal marxista, estatalizando la sociedad. Ambas ideologías eran irrealizables, carecían de principio de mediación. Sin él, la reflexión política no podía traspasar los umbrales que la retienen presa en las ideologías de la relación de poder, ni legitimarse como ciencia plausible de la relación de libertad. El anarquismo atrae conciencias satisfechas de personalismo no necesitadas de mediación política.

La trascendencia del principio de mediación se percibe en la lógica de las relaciones. Especialmente en la de lo continuo (sinecología), que trata de la unión en la separación y la separación en la unión. Disciplina derivada del principio de continuidad de Leibniz, que fundamenta los modos de existencia (habitual, legal y azarosa) acudiendo a la terceridad mediadora que relaciona algo primero con algo segundo (Peirce). Esta terceridad —que no es la de la tercera vía política para gobiernos centristas— no sería posible en el mundo de las relaciones de poder, si entre lo primero (Sociedad) y lo segundo (Estado) no existiera la continuidad de una tradición abierta a cambios estructurales. Pero las revoluciones políticas de la libertad sienten la necesidad de alguna forma de mediación institucional, tan pronto como afectan a las estructuras sociales del poder político. Su ausencia en la Revolución francesa causó la necesidad del Terror, y de la deslealtad que enlazó la concordia termidoriana con la corruptora mediación del positivismo lucrativo, convertido en factor de gobierno por el Directorio.

Si no hay principio de mediación, la pureza de la moral autoritaria tiende al terror, y la impureza de la economía particular, a la corrupción general. Sin principio de mediación, la conquista del poder se convierte en objeto único de la política, impidiendo que ésta sea camino de liberación social y de libertad colectiva. La necesidad de mediación es tan inexorable que cuando no se institucionaliza se suple con ficciones. La historia de los historiadores no percibe que la adoración jacobina al Ser Supremo era la mediación religiosa; que la ausencia de cuerpos intermediarios la supliera el Directorio con la corrupción; que el imperio napoleónico creara la nueva aristocracia mediadora en la Restauración; que en la Monarquía orleanista el capital irrumpiera como mediador político. La gran novela descubrió el principio de

mediación que los historiadores ignoraban. Cuando todos creían que la Revolución había dejado al individuo sin cuerpos intermedios, *El Rojo y el Negro* desvela que las aristocracias de la sotana y la toga seguían realizando la función mediadora de la antigua nobleza.

En la RC la intermediación entre la oposición ontológica y lógica de Estado y Sociedad sólo puede realizarla una institución que participe de la naturaleza de ambas entidades. La necesidad de una terceridad diferenciada que realice esa mediación ha sido ignorada en la filosofía a causa de la confusión hegeliana y marxista que identificó al Estado con la Sociedad Política, siendo así que aquél nunca ha sido sociedad voluntaria, sino una organización histórica que nos viene dada, y que por su propia índole jerárquica y coactiva no puede constituirse en sociedad política, ni garantizar el carácter societario que todo tipo de sociedad requiere. La Sociedad política no puede emerger de una materia civil sin autonomía, que esté formada, conformada, informada y reformada por el Estado.

El concepto de sociedad política, entidad diferenciada del Estado y de la sociedad civil, estuvo a punto de ser descubierto por Gramsci, cuando se percató de que las ideologías y las hegemonías se producían en la sociedad civil, y no en el terreno autoritario del Estado. Su marxismo hegeliano no le permitió deducir el obligado corolario de su descubrimiento: la necesidad histórica de una sociedad política, emergente de la civil, como puente de intermediación con el Estado. Además, sus intereses como dirigente de un Partido comunista tendente a la ocupación del Estado se lo impidieron. La sociedad política sería abstracción inoperante para la mediación si fuera la integrada por los factores profesionales de la política, como partidos, sindicatos, medios comunicativos, empresas encuestadoras, cátedras y fundaciones. En la RC, la sociedad política emerge a caballo del Estado y la Sociedad, de lo público y lo privado, de la autoridad y la libertad, en un proceso de decantación de las representaciones ciudadanas, que la concreta en una institución mediadora de naturaleza mixta, representativa y ejecutiva, para transformar la *vis directiva* de los criterios mayoritarios de los legisladores en *vis coactiva* de las leyes, sin intervención del Estado.

La razón de Estado y el orden público, enemigos históricos de la

verdad y la libertad, son hijos gemelos del principio de Autoridad. Noción consagrada en tiempos teológicos para fundar el dogma de la autoridad como principio o razón autoritaria que exige obediencia sin necesidad de argumento. El origen religioso de este principio, piedra angular de los regímenes autoritarios, explica su fácil aceptación por los súbditos europeos de Estados de Partidos. Se entiende que la fe de los creyentes conceda autoridad moral al Papa. Se entiende también que soldados y oficiales pongan sus vidas bajo el principio de autoridad de generalísimos invencibles, aunque sean derrotados. Lo que no se puede entender, como le sucedió a La Boethie, es que toda la filosofía política, incluso la de Spinoza, con su matizado *asentir sin fe*, acepte el principio de autoridad, sin estar sostenido por la autoridad del principio de razón suficiente o por el principio de legalidad legítima. Sin principio de intermediación toda autoridad, fundada en su intrínseca razón de autoridad, es dictadura.

La autoridad es atributo del autor de algo que sin él no existiría. *Augere*, crecer, crear. En el Estado, por ser supremo poder anónimo, no puede haber verdaderas autoridades. Solo potestades. De ahí la neta distinción romana entre *auctoritas* de personas admirables, dignas de ser escuchadas o seguidas, y *potestas* de mandos legales, con capacidad de exigir obediencia. La autoridad moral puede tener potestad material. De Gaulle adquirió autoridad personal como salvador de la dignidad de Francia. La perdió con el empeñado ejercicio de la potestad de Jefe de Estado, desobedecida y desacreditada por la rebelión juvenil de mayo del 68.

En la RC, donde hasta la soberanía popular se disuelve en la división de poderes equilibrados sin que ninguno sea soberano, no habrá más autoridades formales que las del Jefe de Estado y de Gobierno, potestad de la República; la del Presidente del Consejo Legislativo, potestad de las Leyes; la del Presidente del Consejo Judicial, potestad de la Jurisdicción. Sería un contrasentido considerar autoridades a los que sólo tienen el poder de hacer cumplir las leyes. Ningún funcionario puede escudarse en el escalafón administrativo, por alto que sea su rango, para recibir obediencia del inferior sin razonar los motivos de su orden.

Si los jueces están obligados a motivar sus resoluciones, si la policía debe hacer disparos de advertencia al delincuente que huye,

¿cómo va a ser permisible, en el orden civil o administrativo de la República, que la superioridad no tenga que razonar sus órdenes? El principio de autoridad desprecia la inteligencia del funcionario y quebranta la confianza en el recíproco principio de lealtad, fundamento de todas las relaciones en el orden jerárquico republicano. La desigualdad en el trato social y la falta de civismo en la población son directamente proporcionales a la fortaleza del principio de autoridad. La autoridad moral o intelectual no produce relaciones. Tan solo admiraciones o respetos. Si se convierte en relación sólo la reconocen los que la padecen. En el fondo, no hay más autoridad que la de ser creído. Convertida en principio de acción pública o política, la Autoridad reproduce la violencia que pretende suprimir. La violencia institucional brota del principio de autoridad. Cuyo ideal de orden es cementerio de ideas y mausoleo de almas. El mayor daño que el principio de autoridad causa a los pueblos no se produce en el espacio exterior del orden público, sino en el ámbito interior del pensamiento y la creación intelectual. Toda la llamada filosofía negativa, crítica de la realidad, deviene ilícita con la autoridad del consenso. Una limitación más profunda y extensa de la libertad de pensar, que la causada con la censura de la libertad de expresión en las dictaduras.

En las partidocracias el temor a la inteligencia y a la alta cultura, hecho derivado del espíritu de cuerpo, fomenta el nepotismo prebendarlo y acaba con el prestigio de las profesiones que antaño eran selectas. La lealtad republicana apartaría de los puestos de mando en la universidad y centros de investigación a la envidia de la mediocridad, patente en la ideología socialdemócrata, que se manifiesta con impertinentes demagogias de pluralismo y democracias fuera de lugar, para eludir la jerarquía y la autoridad del saber. En la misma medida en que se acentúa el poder docente del profesorado de partido, aumenta el escepticismo en todas las manifestaciones culturales de centros de enseñanza, prensa, televisión y productos artísticos, cuyos artífices sólo crean artefactos para el mercado.

Donde reina la forma monárquica de la autoridad, no puede haber libertad de pensamiento ni de creación cultural. La verdad normativa de conductas éticas, y creadora de manifestaciones estéticas, no depende sólo de la libertad de pensamiento y de

acción. Necesita libertad de vocaciones con igualdad de oportunidades. Sin moralidad en los ideales y en las ideaciones no es posible el desarrollo de la inteligencia crítica en las acciones. El utilitarismo inglés de Stuart Mill y el pragmatismo americano de John Dewey fundamentan la moralidad social en principios formales más realistas que los del ejemplarizante y elitista imperativo categórico de Kant.

El oportunismo de la formalista política de realismo (*Realpolitik*) funda la moral pública en el cinismo de las acciones y en la pereza del pensamiento. Sacrifica el porvenir de las generaciones. Renuncia a toda posibilidad de que la visión crítica de la realidad convoque a la intuición creadora y a la imaginación de lo real que intenta realizarse. Desprecia el sentido común. Anestesiados los demás sentidos con el pálpito de la gloria mundana, sólo queda el del olfato político de los apetitos para el gran banquete del poder. No hay oportunismo político que pueda escapar del hundimiento moral e intelectual de la sociedad, sin una conciencia más extensa y profunda de lo real, que el ocasionalismo y el situacionismo desprecian.

El nuevo oportunismo triunfa con el fracaso del oportunismo anterior. La *Realpolítica* no es, como se cree vulgarmente, el gobierno de lo real con desprecio de lo ideal, sino el desgobierno de lo gubernamentable, por ignorancia del modo de hacerlo sin comprometer sus intereses inmediatos. Las grandes crisis siempre han sido ocasionadas por los olfateadores de oportunidades de negocio especulativo en el realismo gobernante. No perciben que cavan la tumba donde la gran crisis de la realidad los entierre. Si la inteligencia es prevenir, nada iguala en torpeza a la realpolítica de los gobernantes, que ahora pueden ver, con los anteojos de la gran crisis actual, lo que significa globalización del mundo. Fracasados sus gobiernos, piden eufémicas gobernanzas y refundación del capitalismo. Todo antes que admitir la imprevisión congénita y funcional de la *Realpolitik*.

El orden público transformó en monárquica la forma republicana del orden común y civil. La forma de un vaso no inhiere la sustancia líquida que contiene. Pero la forma de Estado altera su contenido. Con ella juzgamos la calidad de la materia social que la vivifica, la soporta o la degenera. Sin libertad política

colectiva, las formas monárquicas o republicanas no responden a opuestas concepciones del poder. No se traducen en la organización y funciones del Estado, ni determinan en las sociedades gobernadas los distintos, opuestos o contradictorios modos de ser y de estar en la vida pública, con diferentes motivos de conflicto.

La tesis religiosa de la accidentalidad de la forma estatal no contempla diferencias entre el modo de ser y de estar, porque acepta el supuesto marxista de que la administración del Estado la detenta la clase dominante. Si ésta es invariante en la Monarquía y la República, parece lógico deducir la accidentalidad de la forma de Gobierno y de Estado. La Teoría Pura de la República define el modo de ser republicano, afrontando la dificultad de no contar con antecedentes en la filosofía política. Hasta ahora, los no accidentalistas se declaran monárquicos o republicanos, sin que esa identificación se manifieste con modos sociales diferentes de estar en la Monarquía o en la República. La Teoría Pura de la República resuelve la contradicción entre el ser republicano y el estar monárquico, y la discordancia entre el modo de ser y el modo de estar la persona y la sociedad en un Régimen partidocrático o en una democracia formal. Discordancias causantes de las contradicciones vitales que aniquilan la unidad de las conciencias nacionales en guerras civiles, secesiones o identificaciones de la sociedad política con el Estado.

Las relaciones de poder son modos de ser y de estar los entes políticos. El modo sentimental de ser republicano es tan real como el modo de ser monárquico. Ninguno de ellos es conceptual o idealista, aunque representen ideales de vida social en el Estado. El modelo de la Monarquía resuelve el problema de la duración de los reyes haciendo prevalecer en el Estado la estabilidad del estar sobre el dinamismo del ser. Ese mismo afán de permanencia hace que los partidos republicanos, sacrificando su ser, estén en el Estado como órganos del mismo. El partidismo cree que incluso está mejor en una Monarquía, porque su provecho no depende del albur de una elección popular del Jefe del Estado. Pero en las Repúblicas de Partido no hay tal riesgo. Sus Presidentes pertenecen a la partitocracia que los elige.

Sólo alcanzan autenticidad las vidas personales y colectivas cuyo modo de ser determina su modo de estar. El ideal estoico y el

epicúreo, modos de ser sin estar, renuncian a una vida plena, apartándose de la política para vivir en torres de marfil o cultivar sus jardines privados. Pero sin vivir la plenitud de todas las dimensiones de la vida colectiva, ese ideal no logra dar autenticidad a las vidas personales. La indiferencia a la libertad política, miopía del egotismo cultural, renuncia a los placeres provenientes de la libertad ajena. El estar para ser, vanagloria de la hipocresía de la gente de poder social, define la arrogancia del ignorante del ser del mundo. La libertad, como el poder, es una relación social. En soledad no hay libertad ni poder. La dignidad pública de la RC haría innecesario refugiarse en la dignidad estoica de la existencia personal, como en las dictaduras y partitocracias. Sin valor para superar la indignidad personal, con libertad de ser y de estar en sociedad, no puede haber ética republicana.

El posibilismo de la adaptación a la circunstancia política ha sido el modo histórico de estar sin ser. Justificación intelectual del oportunismo de la inmediatez, o confesión vergonzosa de que no se tienen ideales superiores a los medios inmorales que se aplican para conseguirlos. Es más, el oportunismo político no permite la distinción entre medios y fines. En el fondo, es una apología de los medios en tanto que fines de sí mismos. Al menos Maquiavelo los exaltaba si, y sólo si, conducían al éxito. Lo que implicaba que, sin triunfo de su finalidad, los consideraba inmorales. La célebre fórmula orteguiana, «yo soy yo y mi circunstancia», literalmente copiada de Max Stirner, el filosofo del egotismo metafísico del Yo Único, retrocede, en la concepción de la vida colectiva, a los tiempos míticos o legendarios donde el individuo no podía modificar su circunstancia tribal.

Tampoco hay cohonestación de los modos de ser y de estar en la política en la visión de Oakeshott de la *Res publica*, no como República cívica, sino como empresa voluntaria. Su consideración de los modos de ser y de estar en el mundo, como simples puntos de vista, le condujo a una separación entre el modo práctico, el histórico, el científico y el poético. Una separación que la Teoría Pura de la República no puede aceptar porque ella misma se define desde una perspectiva vital y cultural que integra la acción republicana de la libertad política en la historia, la ciencia y la poesía. A diferencia de la vacía retórica republicana de las

partidocracias, bajo cualquier forma de Estado, el espíritu republicano es incompatible con cualquier modo de estar en la vida pública que no provenga de un momento fundador de la legitimidad del poder constituido. Lo cual exige la apertura de un período de libertad constituyente, mediante la acción cultural y política más adecuada, para que el futuro modo de estar en la República venga determinado por el modo de ser del espíritu republicano. Modo de ser dinámico porque la República, a diferencia de la Monarquía, no solo es lo estabilizado y actualizado en la forma de Estado, sino un proceso abierto a la virtualidad de la innovación política en las instituciones de gobierno, de representación y de equilibrio entre ellas.

La distinción pascaliana entre espíritu de geometría y espíritu de finura permite comprender la tendencia a las formas geométricas en el Estado Totalitario, o aritméticas en el cuantitativo Estado de Partidos, contra las formas espirituales que requiere la fundación del poder estatal sobre el humanismo de la materia y de la forma, de lo político y la política. La forma de la República no es republicana si no permite estabilizar y dar contenido global, en el Estado, al desarrollo de la materia social común, mediante la práctica de una adecuada filosofía de la acción política. De otro modo, no comunica a la estructura de poder estatal y de gobierno la constante firmeza del fundamento republicano en la libertad colectiva.

Aparte del caso singular de la Monarquía tampón belga, España es el único país católico de Europa que tiene Rey. Esto se olvida cuando se resalta la coincidencia de que sean Monarquías las naciones más ricas y civilizadas de Europa. Aparte de que la excelencia en todos los aspectos corresponde a la República Helvética, no han sido las monarquías, sino la libertad de conciencia y el espíritu laborioso de los pueblos protestantes (Max Weber), lo que los elevó, en economía, cultura y civilización, por encima de los católicos. Todos los países mediterráneos, salvo la española Monarquía de los Partidos, son Repúblicas de Partidos. Lo cual no quiere decir que en todos ellos exista un mismo tipo de espíritu republicano, ni un modo similar de padecer el sentimiento republicano. No es posible definir el espíritu republicano con el hecho de ser partidario de la República.

El vocabulario político no expresa con precisión las ideas o conceptos a que se refiere. Sucede con frecuencia que un mismo vocablo se usa para designar cosas muy diferentes. La política no será ciencia si el lenguaje que la expresa carece de voces unívocas. Las costumbres lingüísticas están marcadas por un mismo acento demagógico o igualitario en las palabras referentes a las relaciones sociales. No existen palabras diferentes para designar a los partidarios activos o pasivos de la forma republicana del Estado, a los que no tienen conciencia de estar comprometidos con ella, o a los que se sienten partícipes de la idea republicana con la que se identifican en su modo de ser y de estar en sociedad. Estas distintas actitudes dependen del tipo de República. Pero son contradictorias o falsas en las Monarquías de espíritu republicano, que no sólo están sostenidas por partidos estatales que se llaman y consideran a sí mismos republicanos, sino que niegan la libertad de pensamiento y la igualdad de oportunidades para expresar las divergentes concepciones formales de la República.

Para poder ser partidario de algo hace falta que haya opciones reales de tomar partido sobre ese algo, sea para hacerlo nacer o para evitar que perezca. En la República francesa, por ejemplo, no tendría sentido declararse partidario de la República, del mismo modo que no lo tiene que los jueces se declaren partidarios de la justicia legal. Hablando con propiedad sólo tiene sentido decir que los franceses son partícipes de la República, como el juez de la justicia o el médico de la medicina. Lo cual no significa que lo sean en el mismo grado de intensidad o dedicación. La cuestión republicana adquiere una dimensión ontológica en las Monarquías de Partido como la española. Pues, por definición, sólo cabe ser partidario de alguno de los partidos estatales, y ninguno de ellos puede ser, aunque lo crea, republicano. Éste no es asunto que sólo afecte a la sinceridad o coherencia de los que se declaran republicanos. En una Monarquía, nada que sea de naturaleza pública puede ser sincero ni republicano.

Tampoco se puede ser partidario de algo accidentalmente republicano. La accidentalidad del modo existencial de estar en la República, niega la sustancialidad de estar auténticamente en el mundo. Sin plenitud de existencia de la libertad política en la República, los partidos republicanos arrastran cadenas de

servidumbre monárquica, como fantasmas de palacio arruinado que deambulan en pesadillas de gobierno. Si se creen republicanos porque sus abuelos lo fueron, la ontología republicana sólo reconoce a los que, de modo pacífico pero decidido, hacen todo lo necesario para que sus hijos vivan con la libertad y la democracia de la República Constitucional. Si quieren ser padres de republicanos han de adquirir los conocimientos, el civismo, las cualidades humanas, la decisión y la determinación para la acción colectiva de los verdaderos repúblicos.

El idioma español tiene un sustantivo *formosus* (hermoso) que designa la personalidad capaz de percibir y de oficiar la forma de lo público. La voz repúblico define la condición de estadistas de las personas vocacionadas a instaurar la democracia política con la libertad constituyente de la forma republicana. Sustantivos repúblicos, no adjetivos republicanos. Estos no dejan de ser platónicos. Identifican la forma de la República con la idea abstracta de República. Así pueden participar en Monarquías o Repúblicas de Partidos donde la forma republicana ha sido sacrificada a la idea de Régimen de poder. No se distinguen de los partidos únicos de las Dictaduras. Los republicanos nostálgicos sueñan con la república parlamentaria para que la RC no sea potencia susceptible de ser actualizada, contra la forma antirepublicana del Estado de Partidos. Su hostilidad o ignorancia hacia los movimientos repúblicos lo demuestra.

Los repúblicos saben que la materia social republicana, la determinada por el principio de individuación, es el elemento primordial con el que se construye la República. La forma republicana determina ese elemento material como causa eficiente y final de la potencia republicana contenida en la igualdad de la materia social. Dicho de otro modo, es imposible ser republicano sin estar en una República actual. Se puede ser repúblico en el Estado de Partidos antirepublicano, estando en el movimiento de la potencia republicana al acto republicano. Es decir, en la oposición irreconciliable a la actualidad monárquica o partidocrática del Estado. Lo que subyuga a todo repúblico no es cualquier forma republicana, sino únicamente la que determina la materia social cualificada para devenir, con la libertad política, República Constitucional. Forma natural, sustancial y ejemplar de lo público.

Si la materia republicana es pasiva, se torna activa (viviente, diría el aquinense) tan pronto como reconoce la forma originaria y constitucional predispuesta a determinarla, sin confundirla con ninguna otra forma categorial republicana.

El segundo motivo de la falta de aprecio de los republicanos nostálgicos a la República Constitucional proviene de su vulgar confusión entre forma y sentimiento. Lo expresó bien Susane L. K. Langer (*Feeling and Form: A Theory of Art*, 1953, pág. 17): «la polaridad de sentimiento y forma es un problema. La relación entre los dos polos no es polar, una relación entre positivo y negativo, ya que sentimiento y forma no son complementos lógicos». La falsa polaridad nace, como en la confusión de la verdad con la primera noticia, cuando el sentimiento republicano está vinculado a la forma parlamentaria que lo despertó. Tiene entonces la consistencia de los apegos de la vejez a sus primeros sentimientos juveniles de la República.

La mente común arrastra la creencia de que una cosa es la teoría de una idealidad política, como la República Constitucional, y otra que su formalización mantenga la integridad de la doctrina. Lo que se admite en las ciencias aplicadas, en las empresas tecnológicas, en los juegos constitutivos de sus propias reglas y en las obras geniales de arte, se rechaza en la política. Donde se piensa que lo bien concebido en teoría se realiza mal en la práctica, por las exigencias de su traducción y adaptación a la realidad de la condición humana. Este reproche no cabe en las teorías realistas de la República que no pretenden cambiar la naturaleza humana, ni desconocen la tendencia natural del poder al abuso y la corrupción, si otro poder de semejante potencia no lo frena en virtud de instituciones inteligentes. Lo que la teoría de la República Constitucional propone a los pueblos europeos es la posibilidad teórica y práctica de salir de la servidumbre voluntaria, mediante la acción de la libertad constituyente. Es decir, que realicen lo que hicieron los pueblos de EE. UU. y Suiza, en circunstancias y tiempos más difíciles que los actuales de Europa.

A partir de la determinación de la materia por la forma constitucional de la República, el espíritu republicano comienza a concretarse. Si su naturaleza es energética, indica las ideas etimológicas de soplo o aliento, espíritu de *finesse* de Pascal, para

encontrar el camino que lo defina, sin confundirlo con el principio de libertad que realiza la mediación entre la individuación y la individualización. El espíritu republicano sopla al de libertad para que la igualdad ciudadana pueda realizar, sin necesidad de igualdad económica, la libertad republicana. Sin espíritu público republicano, toda la fenomenología republicana ha sido una azarosa circunstancia histórica del espíritu de época, tal como lo definió Goethe en las palabras del criado Wagner: «Lo que llamas espíritu de los tiempos es, en el fondo, el propio espíritu de los señores en quienes los tiempos se reflejan». A lo que Fausto apostilló: «Con frecuencia no es más que una miseria». La forma republicana es a la materia social lo que el espíritu de verdad a la energía humana que lo infunde con la voluntad de libertad colectiva.

Espíritu republicano

Todas las cuestiones espirituales que no están directamente referidas a la religión carecen de criterio para concretarse en realidades morales o culturales, y definirse en términos inteligibles, aunque no lleguen a ser claros y distintos, como exigía el método cartesiano para salir de la oscuridad y la confusión. Salvo en el arte, incluso es más fácil identificar la naturaleza espiritual de algo si se ha esfumado la materia-forma que lo manifestaba. Se comprende mejor la antiquísima creencia en espíritus de los muertos que la de atribuir espíritu a las personas aún animadas. El deseo de inmortalidad del alma explica aquella creencia. De modo parecido se sabe, bien o mal, el significado de productos espirituales muertos o lejanos, como espíritu griego, romano, medieval o renacentista, pero se ignora lo que tienen de común los fenómenos encuadrados en el espíritu moderno o actual de los pueblos, a no ser que éste se confunda con las costumbres. Lo mismo sucede en el terreno político con la expresión espíritu republicano. Si se refiere a algo inmaterial que caracteriza a todas las Repúblicas vigentes, nadie ha sido capaz hasta ahora de definirlo. No ser Monarquía no traduce un espíritu común. Pero si se dice de una monarquía que tiene espíritu republicano, aunque parezca una contradicción lógica, todo el mundo cree saber de lo que se está hablando.

La incapacidad de percibir espíritu en lo que está vivo y presente arranca de la etimología de la voz espíritu, más adecuada para evocar fantasmas que para describir realidades. Dificultad agravada si se califica con el adjetivo republicano, cuyo sustantivo jamás ha sido definido por lo que es, y sólo se ha distinguido por lo que no es. Incluso Kant tiene que acudir a la paradoja para distinguir entre Estado Republicano y Gobierno de espíritu republicano, en tanto que opuesto éste a gobierno despótico, en el que incluye a la democracia que no separa el poder ejecutivo y el legislativo. La III

República francesa se fundó con el espíritu muerto de la primera.

La raíz latina *spirare* (soplar, respirar), de la que derivó espíritu (soplo, aliento), engendró verbos —aspirar, inspirar, suspirar, conspirar— que podrían haber dado a la voz espíritu un sentido preciso en el idioma moderno. Echar el aliento hacia algo, dentro de algo, hacia lo hondo o junto con otros alientos, ofrecía la posibilidad de distinguir varias clases de espíritu en las acciones de alentar o dar ánimo, infundir o difundir creencias, suspirar o desear ideales, y conspirar o soplar en la misma dirección. Esta última acepción podría haber designado al espíritu revolucionario o republicano, si Cicerón no hubiera identificado el *nous* (principio pensante) con el *pneuma* (principio vivificante), y *spiritus* con *anima*, es decir, con todo lo que, siendo sutil, pertenece a la inteligencia, la imaginación o la moral.

Un siglo antes de que Montesquieu percibiera espíritu en leyes condicionadas por la materia geográfica y climática, es decir, que lo justo o lo injusto lo decidiera el hecho de vivir a uno u otro lado de los Pirineos, Pascal distinguió tipos diferentes de espíritu según la extensión y la intensidad de penetración del mismo. El espíritu de geometría, alejado del uso común, ve las cosas con claridad y distinción. El espíritu de finura (*finesse*), presente en todo el mundo, ha de tener buena vista para ver la ligación que abarca un conjunto de fenómenos (principios), sin olvidar ninguno para no razonar falsamente y caer en el error. Los espíritus finos no alcanzan a comprender los principios de la geometría. Los espíritus geométricos se pierden cuando entran en materias sutiles que parecen más susceptibles de ser sentidas que pensadas. Aunque sea raro, no es imposible que una misma persona tenga estos dos tipos de espíritu recto, que no deben confundirse con el espíritu de lo matemático, propio de la ciencia de números o cantidades, ni con el espíritu de lo concreto, incapaz de deducir abstracciones o derivar consecuencias de un conjunto o una multiplicidad de fenómenos. «La multitud que no se reduce a unidad es confusión, la unidad que no depende de la multitud es tiranía» (Pascal).

La oscuridad de este original y prometedor pensamiento, impuso a Pascal la necesidad de matizarlo en el fragmento siguiente (*Les Pensées*, fragmentos 21 y 22, ed. J Chevalier). «Hay, pues, dos clases de espíritus: uno, que penetra viva y profundamente en las

consecuencias de los principios, y eso es el espíritu de *justesse*; otro, que comprende gran números de principios sin confundirlos, y ese es el espíritu de geometría». El espíritu de finura o de justeza se distingue por la fuerza de su penetración y de conjunción; el de geometría, por la de su amplitud y comprehensión. Como el «espíritu cree naturalmente y la voluntad anima naturalmente», si no encuentran verdaderos objetos, se ligan a los falsos.

El espíritu de justeza —que es energía en objeto verdadero— sirve de punto de arranque para saber lo que es espíritu republicano, en tanto que noción distinta del principio espiritual de mediación entre materia y forma republicanas, que no es otro que el principio de libertad política. Antes de entrar en el proceso histórico que explicitó el espíritu republicano, se debe completar la idea pascaliana con la interpretación que hizo de ella Pierre Duhem en *La Théorie physique* (I, cap. IV), para fundar los modos de hacer ciencia, y hasta tipos de ciencia nacional, en las nociones de espíritu amplio, como el de los científicos ingleses, y de espíritu profundo, como el de los científicos franceses. Los espíritus amplios están bien dotados para «ver claramente gran número de nociones concretas y comprender a la vez el conjunto y los detalles». Son espíritus de finura y justeza. Los espíritus profundos hacen teorías físicas con abstractos modelos matemáticos.

La Revolución acudió a un criterio de evocación espiritualista, no espiritual, para definir la República a través de un proceso que pasó desde las opiniones públicas, mencionadas por Rousseau, al espíritu público y al espíritu republicano. Interesa ver el paso del espíritu público, en un inexistente orden republicano, al orden público impuesto en los espacios públicos, primero por la gobernación revolucionaria y, definitivamente, por Napoleón. Un tipo de orden republicano que no llegaron a tener ni a concebir las Monarquías absolutas. Un orden inherente a la dictadura administrativa que continúa vigente en la teoría y en la práctica de los actuales Estados. La tradición inglesa del *commonlaw* salvó al Reino Unido de la barbarie jurídica que implica el orden público, como criterio ordenador de la sociedad civil, la familia, el proceso judicial, el sistema financiero y las libertades de expresión, asociación, manifestación, reunión y huelga. El orden común es diferente del orden público, como el espíritu público no es

equivalente a espíritu republicano ni sentido común. Voltaire habló del espíritu de los pueblos, antes que los románticos alemanes. El giro «espíritu republicano» lo hizo el periodismo culto de la Revolución.

La opinión pública fue creada por los grandes escritores de prensa (Mirabeau, Brissot, Mallet du Pan), antes de la Revolución. Expresión expandida luego por el periodismo popular, como el demagógico *Amigo del pueblo* o el reaccionario *Amigo del Rey*, que incitaba a la emigración. Pronto se creyó que el tribunal de la opinión pública podía definir los delitos espirituales. Hasta que Thouret, bajo la máxima de que es culpable quien teme la publicidad, y extendiendo a los funcionarios públicos el derecho a defenderse de la calumnia, logró meter en la Constitución del 91 las restricciones a la libertad de expresión en aras del espíritu público.

Tan interiorizada está hoy la noción de orden público en la opinión general y en los medios de comunicación, que nadie imagina siquiera que ese tipo de orden pueda ser denunciado, como atentado al espíritu público y a la libertad de pensar o creer que el orden común es lo natural a la sociedad civil. Los periodistas, con más oficio y menos dotes de observación que los buenos novelistas, no caen en la cuenta de que en la noción de orden público está, en último término, el fundamento de la censura y de la falta de respeto judicial al secreto de las fuentes de información. Las ficciones de la gran novela son más realistas y veraces que los relatos fenoménicos de la prensa. Las mentiras periódicas iluminan por contraste la verdad revelada en la gran literatura. La que descubría, a principios del XIX (Goethe, Stendhal), el tránsito del espíritu público de la Revolución al orden público napoleónico, que traspasó a la Restauración, a la Monarquía burguesa, a las repúblicas y monarquías parlamentarias europeas y a los actuales Estados de Partidos, donde ya no existe asomo de espíritu público alguno.

El 10 de agosto de 1792 trajo consigo la censura y la supresión de las publicaciones monárquicas. Un periodista fue asesinado esa misma noche. Otro, condenado y ejecutado por su llamamiento a la guerra civil. La Comuna de París editaba y distribuía su prensa. El espíritu revolucionario se identificó con la mentalidad revolucionaria, y la opinión pública con la de la facción dominante. La Gironda creó una Oficina del Espíritu Público, para subvencionar

la prensa revolucionaria adicta (*Patriota francés, el Sentinela*). Oficina que se disolvió el mismo día de la ejecución del Rey. La terrorífica Ley de sospechosos alimentó la guillotina con las cabezas de los periodistas menos demagógicos. El hermano de Robespierre pidió a los buenos ciudadanos de las secciones que dirigieran ellos la opinión pública. Termidor restauró la libertad de prensa con dos argumentos. El legislador debe esperar la opinión y no precederla; el adjetivo público, siendo coercitivo, no es compatible con la libertad de opinión. La reacción monárquica, con su aristocracia periodística, hizo resucitar en el Directorio la Oficina del Espíritu Público, entendido ya como vigorización de las instituciones gubernamentales, o sea, como orden público republicano.

La opinión pública fue atrio del espíritu público y antesala del orden público, que terminó instalándose en el salón del Estado como institución napoleónica. La conversión del espíritu público en orden público corrió paralela a la de patriotismo de la «patria en peligro», preámbulo del patriotismo de conquista y botín. Espíritu público en los discursos, orden público en el espacio nacional, orden francés en el exterior. Cara trifásica de Júpiter Napoleón en la moneda imperial. El orden público se instaló como encarnación del espíritu público en la génesis de la Nación Imperial. Perduró como manifestación de la Autoridad en todo el territorio nacional. Se institucionalizó como aparato represivo del Estado, en tanto que signo externo de soberanía en el monopolio legal de la violencia institucional.

Lo público no era lo contrario a lo privado, sino a lo particular. En su origen, la opinión pública no se imponía como cascada caída desde la Autoridad sobre la sociedad, sino como manantiales brotando de todas partes que formaban la corriente de opinión principal. No por confluencia o afluencia de opiniones particulares en la mayoritaria, sino por abstracción de la opinión racional, según la reflexión de Condorcet. Es decir, aplicando a las opiniones públicas la doctrina de la voluntad general de Rousseau. De este modo, la opinión pública tenía el vigor de una ley desprovista de sanción y de coerción legal. El orden público daría al espíritu público la fuerza coactiva exterior. Ese orden se simplificó luego, sin la racionalidad que lo fundaba en la opinión del espíritu público. «La revolución francesa puede ser leída como la victoria

que obtiene la idea de espíritu público sobre la idea de opinión pública» (Mona Ozouf, *Dictionnaire*, p. 714).

El espíritu público de la Revolución se permutó por el orden público de Napoleón. Basta leer los informes de la policía al ministro del interior del Directorio, y los de esa misma policía al Consulado de Bonaparte. El comisario del Sena dice al primero que si espíritu público quiere decir obediencia a las leyes, en su departamento hay espíritu público, pero si significa impulso generoso o amor por la patria, nada de eso ha observado. Los prefectos napoleónicos se preocupaban de saber si los viajantes eran asaltados, si las carreteras estaban infectadas de bandidos, si las comunicaciones eran seguras, si había tranquilidad en las calles. Bonaparte despreciaba el espíritu público, en el que sólo veía espíritu de facción. «La obsesión por el orden público firmó la sentencia de muerte del espíritu público» (Mona Ozouf), y todavía hoy le impide renacer de sus cenizas.

Contrarío a la esencia del orden común republicano o del orden cívico, el orden público puede ser necesidad momentánea del orden político, pero nunca una abstracción justificativa del ordenamiento y mando autoritario del Gobierno sobre la sociedad. El recurso sistemático al orden público, como solución del conflicto social o del problema político, se explica por la inexistencia de instituciones inteligentes que desarrollen el principio de intermediación —una de las categorías universales de Leibniz—, equilibrador de la continuidad de lo permanente en los impulsos de cambio político.

Después de las revoluciones de la libertad y de la igualdad, salvo parcialmente en Gran Bretaña, no existe una sola institución política que pueda ser mediadora entre Estado y Sociedad, Gobierno y Representación, justicia legal y justicia social, tradición y revolución, legalidad y legitimidad, ley y derecho, guerra y paz, conservación y progreso. La materialización del espíritu colectivo en tareas de orden público estatal, y de obligado suplemento de un orden civil o común incapaz de constituirse por sí mismo, ha impedido que pueda instituirse todo tipo de mediación espiritual entre poderes materiales. Orden público y espíritu republicano son antagónicos. Se comprende que los conflictos sociales, en lugar de solucionarse institucionalmente, se prolonguen con pactos sobre sus manifestaciones perentorias, generalmente accidentales, para

repetirse al fin y al cabo con otros protagonistas y en otros escenarios sociales. Ofuscadas y distraídas las energías espirituales de la persona con estos conflictos interminablemente reproducidos, el problema del espíritu republicano, animador de la libertad colectiva, continúa sin resolverse, ni plantearse como cuestión dependiente de la mentalidad colectiva. Este defecto capital de la Revolución francesa, como el pecado original de la humanidad, ha sido trasmitido a todas las formas de Estado y de Gobierno. Éstas lo heredaron como paisaje de la naturaleza y defecto genético de la condición europea, que al parecer no padecen estadounidenses y suizos.

A causa de su abstracción, el espíritu público fue concretado en orden público de todo Régimen de poder. Cuestión aparecida con la desaparición del espíritu tradicional del Antiguo Régimen. Se comprende que el primer filósofo que concibió la historia como desarrollo dialéctico del espíritu en sí (subjetivo), hacia el espíritu para sí (objetivo), la terminara con el espíritu en sí y para sí (absoluto), que se concretó en la Monarquía Constitucional, es decir, cuando la libertad del espíritu subjetivo se superó con el Derecho del espíritu objetivo, hasta ser integrado en el espíritu absoluto del Estado ético. Hegel incorporó la libertad revolucionaria, con representación política de la sociedad civil, al orden tradicional en el gobierno del Estado, mediante la síntesis espiritual de Revolución y Tradición en la Monarquía Constitucional. No tuvo en cuenta el fracaso de los intentos de Mirabeau y del partido monarquista, en el inicio reformista de la Revolución francesa, que pretendieron hacer relativa la Monarquía absoluta absorbiendo la Revolución. De hecho, el espíritu absoluto se manifestó como orden público napoleónico en la Restauración, bajo el principio hegeliano de que todo lo real es racional. Principio matizado por Nicolai Hartmann: «lo que es realmente efectivo es también realmente necesario», como si todo lo existente tuviera razón inapelable de existir.

El orden público absoluto enterró la posibilidad de manifestación de algún espíritu público republicano que no fuera simple emanación de la Autoridad estatal, donde la opinión dominante se manifiesta con espíritu de poder. Que esto suceda en el mundo de las relaciones de fuerza explica, pero no legitima ni

justifica, que también se reprodujera en la filosofía de los problemas y, sobre todo, en las teorías del espíritu colectivo determinadas por el historicismo del romántico espíritu del pueblo (*Volkgeist*) o del tiempo (*Zeitgeist*).

Max Scheler, estudioso conocedor de los *Pensamientos* de Pascal sobre el espíritu geométrico de las ciencias naturales y el espíritu de finura o justeza de las llamadas por Dilthey ciencias del espíritu, desconoció al espíritu público como valor sustantivo. Aceptó el dualismo cartesiano, desvinculó de lo orgánico al espíritu y limitó el *formalismus* espiritual a la persona, en tanto que unidad superior a las determinaciones psicofísicas. El espíritu público no entraba en su escala de valores. Las elucubraciones sobre espíritu público se esfumaron con la Guerra idiota. El dadaísmo, protesta de los artistas contra la idiotez del mundo que la trajo, acentuó la degeneración del espíritu idiomático en los locos años 20, a la vez que el desorden social convocaba al orden público, como ideal político de la Sociedad. Fascismo, Comunismo y Nazismo, devinieron exigencias de orden público o social. ¡Desordenado por quienes lo invocaban! El espíritu colectivo se redescubrió en la historia de las mentalidades.

La guerra fría generalizó usos idiomáticos maniqueos que impusieron un espíritu totalitario para contener la expansión del comunismo. La alta cultura devino sospechosa de subversión del espíritu occidental. La economía presidió los funerales del espíritu republicano. Las palabras de orden se hicieron locas de sentido. El orden público aniquilaba algaradas y todo germen espiritual de cambio político. El idiotismo del lenguaje retiró del espíritu político la sensatez intermedia entre el espíritu de frivolidad y el de pesadez. El espíritu público era manía de orden callejero y de platitud moral. El espíritu de seriedad enterró la ironía y la burla pascaliana de la pesada filosofía estatal. Se enajenó llamando democracia a la partidocracia y libertad de pensamiento al consenso. La locura del espíritu público funda el orden con «demasiadas pesadas palabras ajenas y demasiados pesados valores ajenos», como predijo Zaratustra. La guerra fría compensó la alienación mental con la liviandad del espíritu lúdico en todas las esferas del ser. Lo espiritual agoniza incluso en las profesiones que lo practican.

El acto de escribir es simultáneo al de pensar. Si la escritura se adelanta al pensamiento, se precipita en la vacuidad del espíritu de divertimiento. Si el pensamiento va delante, cae en la pesadez académica del espíritu de oscuridad, o en la ligereza del espíritu de frivolidad. La gran literatura no es técnica gramatical, ni oficio profesional, sino visión penetrante del estado del espíritu público en trance de cambio en momentos de transiciones del espíritu de poder. Los lectores aman a los periodistas vacuos porque no les incitan a pensar de modo inhabitual en el espíritu de los acontecimientos; y a los más confusos, porque les gusta adivinar el espíritu secreto que les atribuyen. Ningún filósofo, ningún historiador han igualado a los genios literarios en la descripción del tránsito del espíritu público, revolucionario o creador de instituciones, al orden público en la sociedad civil de la burguesía, que reemplazaba en el prestigio social a la aristocracia. El orden público, agujero negro de la materia-forma humana, no deja escapar partícula alguna de luz espiritual o de irradiación energética de la sociedad.

Sin espíritu que la anime, la realidad es tierra ignota. La palabra sin espíritu genuino suplanta la voz de la cordura. La inercia política se toma por experiencia. Las pasiones serviles anulan las intuiciones espirituales. La fantasía sustituye la imaginación. Dando a conocer el sentido de la eufemia espiritista, la rebeldía del espíritu republicano no se contagia del idiotista idioma estatal. Un manantial de palabras inanimadas sale de la boca del Estado sin pasar por el cerebro, para impedir que de la conversación pública surja espíritu sano o inteligente. El periodismo usa un diccionario que traduce en términos decentes los vicios del régimen que defiende y los de su propio oficio. La pasión de corromper el idioma, para degenerar el espíritu de las ideas, no crece en los arrabales, sino en los palacios.

El malestar de la cultura lo padecen más quienes menos se resignan a vivir sin espíritu de un sentido común que emane de la libertad política colectiva. Sin este maestro insobornable, se da crédito a lo absurdo y no vale lo sensato; se admira lo despreciable y se vilipendia lo admirable; se hacen movimientos histéricos con los dedos a la altura de las orejas para que las palabras sin espíritu genuino, se entiendan entre comillas. Sin espíritu emergente de la

libertad común, el lenguaje no comunica razones ni sentimientos. Tan solo ruidos rutinarios de propaganda o de negocio. Los escritores no leen y los lectores escriben. La vulgaridad anega el panorama cultural que nos legó el maniqueísmo de guerra fría. Desde la inmoralidad de las costumbres al cinismo de las acciones, desde el ámbito familiar al del Estado, desde las manifestaciones del arte de artefactos a los planes de docencia, desde el campo de la producción-consumo al del deporte, todo parece organizado para excluir de la vida social la función del sentido común, que es espíritu práctico, anulando toda posibilidad de que emerja un espíritu razonable que se objetive en instituciones políticas y culturales.

A diferencia del espíritu republicano, el sentido común no es suficiente si no lo acompaña algún principio racional o ético. Cada individuo puede reclamar su derecho a la exclusiva. Pero con algún soplo espiritual de orden civil que lo anime, el sentido común cumple una función imprescindible. Función conservadora en la filosofía popular de Federico II; ilustrada en la filosofía escocesa del XVIII; revolucionaria en la filosofía independentista de colonias inglesas (Paine, Gandhi); esclarecedora en las grandes crisis causadas por la colusión de las finanzas y el poder político. Entre la jerga de economistas y políticos, la sensatez popular percibe que la crisis del XXI no fue producida por factores cíclicos incontrolables. Comprendió enseguida que era creada por la falta de control político del natural afán de lucro en directores de las finanzas, con la complicidad de incompetentes gobiernos partidistas, obligados a otorgar privilegios a la oligarquía financiera que los sostiene. El espíritu objetivo del sentido común tuvo que ser asesinado para dar vida sin sentido humano al Estado de Partidos.

La fidelidad a la monarquía es permanente amor sin correspondencia. Se puede ser monárquico aunque los reyes no lo sean. Por ejemplo, el Rey de España, si lo hubiera sido, no habría aceptado ser nombrado por un dictador, ni traicionado a su padre. Las monarquías rompieron el feudo medieval, que ligaba recíprocamente a señor y vasallo con un pacto de protección y sumisión, disolviendo el sentimiento de patriotismo feudal. La patria pasó a ser el territorio marcado por los límites del patrimonio de las Casas Reales. Hasta que las revoluciones, de aquel y de este

lado del atlántico, despertaron el patriotismo nacional con sus respectivos espíritus republicanos de Nación, sin serlo en Europa, salvo Francia, de educación.

A ninguna de las actuales repúblicas europeas las creó ni las animó un espíritu republicano de lealtad a lo público y lo político. El espíritu republicano aparece como fenómeno *a posteriori* del hecho republicano. El ánimo republicano no lo produce. En el mejor de los casos lo acompaña una vez producido, si las instituciones republicanas son representativas. Las guerras civiles aniquilan el sentimiento natural de la patria. Las dictaduras crean patrias nacionalistas para los vencedores. La conciencia nacional, la libertad política, la decencia pública, el espíritu público no encuentran sitio para patriarse en los Estados de Partidos. Que no se espere de las monarquías transaccionales que sean patrióticas; de ningún nacionalismo, que sea liberal o democrático; y de ninguna República de Partidos, que esté animada de espíritu republicano. Con el paso del tiempo, las situaciones políticas cambian, como las personas, exagerando sus inclinaciones. Las Repúblicas de Partidos ni siquiera imaginan que puedan subsistir restos del espíritu republicano que ardió en sus primeras proclamaciones.

En la ficción del *como si*, la sociedad partidista del como es no puede frenar la tendencia desintegradora de la conciencia colectiva, ni el desprecio a la verdad en la opinión pública. Lo espiritual se reencuentra con lo verdadero en el destierro. Paul Valéry se extrañaba que la palabra espíritu huyera del vocabulario. En el ostracismo, el espíritu descubre originalidades que no percibe la gente patriada. «A medida que se tiene más espíritu se encuentran más hombres originales. Las gentes del común no encuentran diferencias entre los hombres» (*Pascal*, I, 7) La República abanderada de lealtad alimenta el espíritu de modernidad *respublicana*. En busca de ese espíritu, la idealidad republicana tropieza con el materialismo transaccional de monarquías y repúblicas de partidos. Sin principios éticos, el consenso de poder político, finanzas y medios de comunicación, con autonomías faraónicas y municipios inmobiliarios, ha creado una cultura material que incluso hace sospechosa de falsedad la palabra espíritu.

El espíritu republicano no emerge de un mundo materializado,

sostenido por ánimo de negocio o fama. El espíritu de partido ha sustituido al espíritu de cuerpo. Obligada a rastrear las huellas del espíritu republicano, la investigación descubre que éste aparece, dando esperanza a la República en sus momentos fundadores, y se desvanece, como espectro atormentado, tan pronto como se reafirma, para ahuyentarlo, la macabra institución del orden público. Este tipo de orden estatal no existía en las Monarquías de los tres órdenes, ni en la Salud Pública jacobina. Nació en las encuestas de la policía durante el Directorio, y Napoleón lo tomó por fundamento de la tranquilidad burguesa y como principio ordenador del Derecho Público y Privado. La familia y la propiedad se codificaron como cuestiones de orden público, tal como hoy se hace con el aborto y el matrimonio homosexual.

En Hermes Trismegisto y Pascal encontramos la idea de que el espíritu difundido en lo público es una esfera, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. El consenso creó la opinión de que el espíritu republicano, ordenación de los asuntos comunes, está en el orden estatal. La mágica idea de que la razón de Estado no puede ser percibida más que por el espíritu estatal del partido gobernante, ha impuesto definitivamente la identificación antirrepublicana de orden público y orden estatal.

El espíritu republicano es antitético del que alienta el orden público. No por los desórdenes que imaginariamente se le endosan para asustar a la ignorancia. El espíritu de la República, nacido del principio universal de lealtad, se hace pensamiento de la acción fundadora de un orden civil en la Sociedad, que hace adjetiva y no sustantiva la necesidad de reprimir sus alteraciones con medidas de orden público. Un orden de violencia que sólo debería estar reservado a la parcela patológica dejada a la prevención y cuidado de la terapia estatal. Ninguna acción concerniente a la sociedad política, a las libertades públicas o a las instituciones civiles, debe caer en las materias de orden público. El espíritu común de la ciudadanía se basta, como espíritu republicano, para discernir lo que es acción de libertad política y lo que es brutalidad, vandalismo y crimen.

Si las formas políticas las decidiera la razón, no existirían Monarquías. Incluso los monárquicos admiten que la fórmula republicana es más racional. Pero defienden la necesidad de Reyes

sea porque encarnan el orden divino que los hace incluso patriarcas de la Iglesia como en el Reino Unido, o un patriotismo familiar, supuestamente capaz de garantizar la unidad territorial y la concordia entre clases sociales adversas, aunque los hechos demuestren lo contrario. La fe monárquica responde al principio de razón suficiente, como si no fuera primario el de razón necesaria. La fe instala la fuerza de lo adjetivo porque no puede razonar lo substantivo.

En cuanto al elemento volitivo —aquella energía del objeto verdadero en el espíritu de finura de Pascal—, el espíritu de partido lo ha despreciado o desconocido. Por eso se concretó en la moral de la virtud cívica, sin integrar en ella la voluntad de verdad y la de permanecer en lo verídico, sin animarla con espíritu *respublicano*, subordinado a la voluntad de poder de las partidistas ambiciones republicanas. La ausencia de voluntarismo en la creación, difusión y expansión del espíritu público republicano se debe a la intemperie social que produce la confianza en la ilusa razón de cada facción estatal. Lo característico del viejo discurso republicano, heredado de los ilustrados que quisieron reformar la Monarquía absoluta, fue su no voluntad de creer en la necesidad de un espíritu republicano que filtrara y limara las aristas del geométrico y severo espíritu de la razón racional.

Partiendo del pensamiento de Pascal sobre «la opción o apuesta de ganar la verdad», el psicólogo William James sostuvo que la naturaleza pasional del deseo de evitar el engaño y de obtener la verdad, determina que la razón sea insuficiente. Si suspendemos el juicio por temor a equivocarnos, estamos obligados a optar por una creencia en sentimientos vitales, como la religión y la política. Unamuno adoptó este pragmatismo de la voluntad de creer en el sentimiento trágico de la vida, ligándola a la voluntad de vivir. Y nada es hoy más vital para los europeos que optar entre un puro régimen de poder, con el Estado de Partidos, o un sistema político de espíritu republicano derivado de la igualdad ciudadana en una democracia formal.

El espíritu republicano tiene voluntad de creer en la forma republicana, en tanto que modo de vida social más probable de verdad que el modo monárquico, expansivo del engaño originado por la fe en una familia mítica. Además, nuevos métodos de análisis

del discurso público dan fundamento a la verdad, más allá del pragmatismo, al excluir lo inadmisible por su falsedad, e incluir lo verdadero omitido en la historia escrita en filigrana, con más espacios vacíos que los ocupados por la trama. Mucho más fácil que revelar la verdad sobre los manicomios, resulta descubrir la locura normal, de la que hablaba Santayana en el discurso de Autologos, donde lo inadmisible y lo omitido constituyen la esencia de su argumento y de su sintaxis paralógica. La voluntad de creer en el discurso del espíritu republicano no se afirma en el pragmatismo utilitario. Necesita el concurso de la voluntad de verdad en la acción de los repúblicos hacia la libertad política que se objetive en la República Constitucional. Frente a ese espíritu de verdad, se levanta la voluntad de resistencia de los Estados de Partidos. Auténtica noluntad de libertad con la que se protegen mediante el sistema proporcional, contra los riesgos de la representación responsable y la libertad constituyente. La nolición de poder constituyente de la libertad dio existencia al Estado de Partidos, a cambio de sacrificar la presencia en los gobiernos de todo espíritu societario. Una torpe aberración antinatura que produce en los gobernantes partidocráticos la úlcera *noli me tangere*.

La originalidad de instaurar desde arriba Monarquías sin monárquicos y Repúblicas sin republicanos, definió la legalidad del poder político postbélico, y la enajenación de la opinión pública en el voluntarioso consenso del *como si*. Y ese *como si* fueran reyes y ciudadanos en una sociedad plural, configuró la sinrazón y el sinvalor de la partidocracia. Régimen medularmente negativo, cuya duración se debe a su imperiosa demagogia en todas sus expresiones mediáticas, y a la sistemática corrupción de todas las instituciones. La ficción ha suplantado a la mismísima realidad, hasta el punto de llegar a configurarla a imagen y semejanza de los partidos, para dominarla sin necesidad de gobernarla.

La voluntad general de aparentar ser lo que no se es, crea y sostiene la noluntad de partido de tener espíritu público, o de revestirse de algún decoro en las actuaciones institucionales. La partidocracia tiene noluntad de verdad, de justicia, de libertad, de belleza y de honradez, en tanto que servicial de la voluntad objetiva de engaño, ficción, injusticia, fealdad y corrupción. La originaria noluntad de libertad constituyente de los Estados de Partidos, que

de hecho son de los Partidos, ha engendrado una caudalosa afluencia de noluntarios a las instituciones y de noluntarismo a toda acción animada de espíritu saludable o de sentido común. La mercadería política y la mercancía cultural son frutos de la decidida voluntad de no querer libertad de elegir, de pensar, de crear ni de investigar, sino tan sólo la de refrendar sin optar, consensuar sin diferenciar y diplomarse sin saber.

Se necesitaría una enciclopedia para enumerar y definir los actos noluntarios que a diario se propagan en el espacio público, con el atosigamiento ambiental causado por televisiones, radios, periódicos, libros de ensayo y ficción, auditorios, cátedras y encuestas sociales. El noluntarismo partidista de verdad y moralidad impone en las costumbres un coherente régimen de disvalores, orientado por el variante sino de los oportunismos. Ante tamaña degeneración de la cultura política europea, los proyectos de reforma de la partidocracia, tan ilusorios como ridículos, se nutren del noluntarismo provocado por el temor a la libertad, amor a los privilegios y apego a las famas que otorgan las retribuciones al demérito.

Toda persona que sienta amor a la libertad y a la cultura de la verdad, sabe o intuye que sólo una auténtica revolución cultural podría superar el noluntarismo de todo espíritu republicano, que aniquila el reino de las conciencias en la misma medida en que asegura el de los partidos estatales. Pero esas personas también saben que una empresa de tal envergadura no puede ser acometida sin el impulso masivo del deseo de vivir la verdad con la libertad colectiva. La catarsis que la belleza moral produce en el modo repentino y auténtico de ver la realidad, sólo la puede crear el cambio pacífico del Régimen partitocrático por un sistema político garantista de la libertad colectiva y las libertades personales, con la democracia política.

La idea divina de los reyes se esfumó en la noche de los tiempos, y las monarquías perdieron su potencia. Algunos pueblos con preponderancia religiosa protestante conservan el poder residual de aquellas funciones que antaño justificaron la Monarquía: representación simbólica de la unidad nacional y ocupación permanente de la jefatura del Estado, para evitar que se la disputen los partidos de las oligarquías económicas y pueda romperse el

equilibrio siempre precario e inestable de la partidocracia. Esas monarquías nórdicas también carecen de espíritu público laico.

Espíritu laico no quiere decir antirreligioso. Sólamente público, en lo que tiene de común el género humano como existencia social. El espíritu religioso discrimina entre creyentes y ateos con el aristocrático elitismo de todo espíritu de cuerpo. Éste se manifiesta con la misma intensidad en colegios de investigadores de la materia física, de funcionarios de la materia social, de partidos políticos estatales o sindicatos subvencionados. Como ya observó Aristóteles, cada cual pone su espíritu en lo que ama, a lo que dedica su vida, o sea, a lo que conoce o cree conocer. Confundido con el alma, el espíritu se acota en los límites de una fe compartida, en la fidelidad a una creencia y a las personas que la representan. Y aquí aparece el drama de la *Res publica*, del espíritu republicano y de la República. No porque la fidelidad a las creencias y a las personas afines sea condenable, pero sí porque en ella no está el fundamento ni el sostén de lo común a la naturaleza humana, es decir, la igualdad individuante que es la causa original y final de la República. Su espíritu público de lealtad.

Creer en la existencia de alma colectiva es mitología primitiva. No creer en la virtualidad operativa de un espíritu común en todos los pueblos, derivado de su común naturaleza cultural, sería ignorancia antropológica. La Revolución francesa creyó encontrar espíritu colectivo en el sentimiento de la fraternidad. Su error se patentizó enseguida en luchas fratricidas de facciones. Como lazo de sangre la fraternidad es instinto vital del estrecho círculo familiar. Como hermandad espiritual no podía traspasar las fronteras materiales y las ambiciones sociales de las cofradías. La República no es una asociación de cofrades, ni el espíritu republicano un producto de la fidelidad a una creencia de la fe en la humanidad. El siglo XX destruyó para siempre ese tipo de creencias románticas. La República no necesita amores de la fe. Pero sin espíritu de lealtad a la materia-forma, no se emprendería acción alguna de mejora de la sociedad.

El mejor conocimiento de las ciencias naturales ha permitido encontrar en la Naturaleza un principio universal que supera en extensión y eficacia a todas las virtudes morales. Lo que se creía que sólo era un principio de lealtad de la especie a la especie, sin

trascender a los individuos, ha resultado ser una ley general de lealtad de cada rincón de la naturaleza a la Naturaleza, como lo cantó Emerson. La República no requiere ser asistida por ciudadanos virtuosos, como pensaba Montesquieu.

El espíritu republicano encuentra su fundamento natural en la lealtad a las dos causas objetivas que lo crean: la identidad de la materia humana en los individuos y la libertad colectiva de todos ellos para asegurar que sea políticamente tratada con igualdad de derechos y oportunidades. La libertad colectiva requiere y produce espíritu republicano. Y éste se nutre de todo lo humano que sea leal a la Naturaleza y a la identidad de la verdad con la libertad.

Libertad republicana

Antes de que los movimientos liberales fracasaran en sus empeños por lograr los objetivos de las revoluciones de la libertad, no se pensaba que existían diferencias de naturaleza entre la libertad política, en singular, y las libertades públicas que podían precederla, acompañarla o seguirla. Aunque no fuera la misma libertad la que aspiraba a crear un gobierno nacional o un club de opinión, sin embargo, ambas estaban animadas por un mismo espíritu liberal, y manifestaban la voluntad de sustituir la forma autoritaria del pensamiento y de la acción pública, por una nueva forma de pensar y de vivir la vida colectiva, más acorde con las pasiones de progreso despertadas con el industrialismo y la ilustración. Esta manera ingenua de concebir la libertad política fue aniquilada por ese mecanismo de psicología social, fundamento de la demagogia, que disimula los fracasos reales de la sociedad con escalas de valores de autoestima nacional. Usos lingüísticos crean ilusiones de triunfo que ocultan o alivian el dolor por el aborto de los ideales en la vida social. La presunción de sí mismo, vicio en las personas, es virtud en las naciones. Algún día la ciencia explicará la necesidad vital de demagogia en las sociedades frustradas, del mismo modo que lo hacen los sueños agradables en personas insatisfechas de sus vidas.

Hoy se revaloriza como nunca lo privado, y no precisamente porque se hayan fortalecido las virtudes personales en la sociedad doméstica o civil. La degeneración de lo público, bajo el prosaico y corrompido Régimen de Partidos, causa juicios erráticos en los gobiernos y opiniones arbitrarias en los gobernados, contra las exigencias del sentido común y la moralidad de las conciencias. En un mundo público desorbitado de sentido es natural que todos deseen vivir en la condición más particular, personal y privada posible. El desinterés por la política proviene de la percepción

social de que lo decisivo para el bienestar individual no es la libertad política en la designación y destitución de los gobiernos, sino las libertades privadas, los derechos civiles y, dentro de las libertades públicas, aquellas que pueden ser ejercidas de modo aislado o atomizado. La libertad política, la colectiva, ha desaparecido hasta de los textos constitucionales.

La inexistencia de libertad política ha causado la visión de lo público como fragmentaciones de lo social. No puede haber libertad política en un mundo que desconoce lo político, sustituido por un consenso sobre lo económico y lo social que sólo puede idear políticas sectoriales. La política, que ya no parece lo relativo al poder, se confunde con la administración pública de sectores seleccionados por interés de grupo o demagogia. La libertad política se ahogó con libertades públicas y pluralidad de políticas en un mismo equipo de gobierno, capaz de tener múltiples políticas simultáneas.

Entre las libertades políticas individuales, se debe distinguir las que son de ejercicio público simultáneo y masivo, como las de manifestación y huelga; las de ejercicio simultáneo pero atomizado, como la de votar; y las de ejercicio procesal, como las reclamaciones colectivas y las peticiones individuales. Toda libertad de ejercicio atomizado, como la de votar por separado y en secreto, no puede constituir la libertad política colectiva. Sin libertades personales, la libertad política sería la del Estado. Con libertades individuales, la de los Partidos estatales. Con libertad colectiva, la de la democracia formal. La libertad política controla al poder político mediante la representación de la sociedad civil, y no por los derechos personales.

La filosofía soñó que la libertad era hacer lo que se puede o elegir lo que se prefiere. La concepción de la libertad como poder, o sea, como liberación de obstáculos a la acción del deseo, excluye la posibilidad de libertad política colectiva. La libertad como relación de poder implica un fuerte dividendo de lo que quiero y un débil divisor de lo que puedo. La sociedad hedonista aumenta las satisfacciones de individuos promotores de su insatisfacción vital. Su querer se desarrolla más deprisa que su poder.

La teoría de la libertad como elección personal no puede rebasar el angosto margen de lo que los otros permiten elegir, sea el destino

de la propia vida o el campo de las preferencias culturales, políticas o estéticas. El acto de elegir, el medieval libre albedrío, tiene un estrecho margen de acción para la libertad de escoger o de rechazar, y no es un acto libre de autonomía moral o política. Se elige o se rechaza entre lo que hay, no entre lo que podría haber. No se es libre de elegir la verdad ni de rehusar el crimen. Y sería determinista la libertad que consistiera en acordarse con la Naturaleza, como en la Ética de Spinoza. Para que exista libertad de elección tiene que haber posibilidad efectiva de elegir entre opciones diferentes y, sobre todo, la de no elegirlas. No se es políticamente libre sin libertad de los demás.

En el Estado de Partidos, como en el asno de Buridan, no hay posibilidad de elegir entre montones de avena iguales. Las urnas de listas son pesebres para acémilas. Habría elección si los ciudadanos pudieran escoger entre representantes leales y opciones diferentes. Pero aún así, esa libertad de elegir no tendría carácter fundador ni signo alguno de progreso electivo, a no ser que los electores hayan creado sus propias opciones. Si la libertad no es creadora, sucumbe en la inercia de la rutina inanimada. Los domicilios tienen puertas. Si no bastan para impedir la entrada de extraños indeseables, la policía restablece la situación perturbada. No por razones de orden público o estatal, que en modo alguno ha sido alterado, sino porque la ley garantiza la propiedad privada y la inviolabilidad de domicilio. De las urnas de partidos salen coceadores de puertas privadas.

La residencia de la libertad, como la del aire, no tiene puertas ni llaves. Cualquier persona con más poder físico que otra puede quitarle su libertad. Ese instante de esclavitud se hace servidumbre voluntaria si alguien tiene el monopolio legal de las llaves y puertas de la violencia, es decir, de la soberanía. Ninguna institución puede controlar, por definición, al poder soberano. Es él quien controla a las instituciones para desinstitucionarlas.

Los esclavos eran conscientes de su esclavitud. Tenían libertad de pensar sin la de obrar. Los modernos siervos voluntarios tienen la de obrar sin la de pensar. Se creen libres porque tienen capacidad de obrar, opinar y votar, sin saber que obran, opinan y votan según un modo de vivir lo político que perpetúa el señorío de los nuevos amos de la libertad, los partidos estatales. Señorío que entierra, con

libertades exteriores de obrar sin actuar, la libertad interior de pensar. El pensamiento es menos libre que la acción. Y la libertad de expresión, una fantasía ilusa si no hay libertad de pensamiento. Una quimera para obreros de la libertad en tajos definidos por capataces del pensamiento y de los sentimientos, con patrones ideológicos de directores inmorales de la conciencia colectiva.

La política hace hazañosa la libertad de pensar. Los siervos voluntarios se creen libres porque pueden elegir entre dos o tres partidos, y escoger entre varios medios de información. No perciben que todos defienden, con palabras eufémicas de antiguas ideologías, la misma idea autoritaria del poder sin control. Las Dictaduras no estaban menos controladas que los Estados de Partidos. La uniformidad del pensamiento totalitario sigue uniformando el de los siervos domesticados por el Régimen de Partidos. Si, al decir de Humbolt, la mente sólo se abre desde dentro, la libertad de pensar no entrará en la mentalidad de masas si no la empuja algún acontecimiento catártico que abra, a la libertad de pensamiento, las compuertas que la retienen presa en las inercias de la falta de confianza en sí mismo, y en las rutinas de respeto al pensamiento oficial de la Autoridad instituida. Dos peanas de los ídolos de la superstición y de la reverencia que mantienen virgen la libertad de pensar, para que la mente pueda ser impunemente violada por el emasculante pensamiento único autoritario.

La libertad de pensar no es privilegio de las intuiciones o imaginaciones anticipadas a la experiencia. Basta la inteligencia crítica para que toda persona pueda pensar sobre los asuntos que le afectan. El sentido común no es un sentido si no capta lo estatal como reparto de poder entre patronos de la opinión política. Y no es común, si no distingue en lo público lo aparente de lo real, si no se extraña de que las apariencias se amparen en lo que no las puede encubrir, sea la lógica de la experiencia inmediata, la del interés económico, la de los sentimientos morales o la de las sensaciones estéticas. Lo excelente huye de lo aparente para no caer en la vulgaridad facticia.

Por sí sola, la inteligencia crítica no es capaz de idear algo nuevo de interés para la humanidad, ni de alcanzar sabiduría moral, científica, artística o técnica. Pero puede dotar de potencia a la libertad de los que alcanzan el saber a qué atenerse en el mundo de

la dominación partidocrática y mediática. Este tipo de saber útil mantiene la coherencia entre el modo de ser y de estar en la vida. Los estoicos y los anarquistas creían tener esa coherencia aristocrática de un no saber social que los apartaba de la política y los condenaba a la inacción pública. La recuperación del saber a qué atenerse, mediante la promoción social de la inteligencia crítica, es previa a toda llamada a la acción para la conquista de la libertad política. Ese tipo de inteligencia práctica descubre el único saber a qué atenerse en el ilegítimo y antidemocrático Régimen de Partidos: la abstención electoral. Tal sabiduría práctica, sin implicar renuncia a ideología o creencia alguna, camina hacia la verdad, en tanto que contraria a la mentira, porque es la más ecónoma de energías para inclinar las conductas hacia la veracidad, la dignidad personal, la decencia pública. Sin riesgo alguno, esa sabiduría de andar por casa común, está al alcance de la sola voluntad de obtenerla.

Los dueños de la libertad de los demás son los nuevos partidos estatales. El señorío de los partidos del Estado sobre los gobernados disimula la falta de libertad interior de pensar, con libertades exteriores de obrar sin actuar. La distinción entre el obrar y el actuar tiene una importancia capital y decisiva, pues es antinatural el privilegio de que la actuación política esté reservada en exclusiva a los partidos estatales. La capacidad de obrar, rasgo distintivo de la sociedad civil, realiza los procesos de transformación de la materia, mediante operaciones de sustanciación de objetos con valor añadido. La disputa por el reparto de ese valor entre los dueños de los medios y los operarios de la transformación, originó el conflicto social y las nuevas funciones asistenciales del Estado. La incapacidad de actuar en lo público es también el rasgo definitorio de la sociedad civil en el Estado de Partidos.

La sociedad civil tiene en lo esencial libertad de obrar desde que se liberó, con la Revolución Francesa, de la estructura corporativa y estamental que la unía al Estado absoluto, pero no totalitario. La moderna economía de producción para consumo de masas sin refinamiento cultural, se basa en la potencia que la tecnología ha dado a la libertad de obrar y de asimilar. En cambio, la libertad de actuar ha ido progresivamente disminuyendo en la misma medida en que iba creciendo la importancia de la economía de consumo y

de la asistencia social del Estado. Con el consenso, los partidos estatales no sólo actúan. También ejecutan. Importa conocer las causas de la anulación en la sociedad de su capacidad para actuar en política, y de que esa actividad haya pasado a ser competencia y facultad exclusiva de los partidos estatales, integrados en una cínica e inculta oligocracia.

Este fenómeno tuvo lugar cuando menor era la probabilidad de que la libertad de acción política entrañara riesgos de fascismo o comunismo. Pretexto fundador de los Estados de Partidos. Llama la atención que el miedo de los partidos a la libertad política colectiva surgiera cuando era la Sociedad, no el Estado, la que los había legitimado, sacándolos de la clandestinidad, sin culparlos de su fracaso parlamentario, cuando la brutal extravagancia fascista los expulsó a la vida clandestina en las dictaduras.

La aberrante ocurrencia de suprimir la posibilidad de que la sociedad tuviera representación política propia se fraguó con un cálculo de seguridad en las ambiciones de partido, y con total inconsciencia de los fundamentos reales del modelo de Estado europeo para la guerra fría. A la sinarquía de ambiciones e ignorancias, fundadora del Estado de Partidos, cada parte de la innoble transacción aportó lo que tenía en común. La condición de perdedores impotentes ante la ascensión brutal del fascismo y del nazismo.

Aportaron la sumisión incondicional a la «actualidad actualista y actualizante» de la victoria militar de EE. UU. Era para ellos lo único real. Lo aprendieron en el actualismo de la filosofía hegeliana de Gentile, ministro de Mussolini. La libertad política carecía de realidad y de virtualidad para hacerse real. La realidad no era lo fáctico. La creaba la voluntad de hacerla actual, sin posibilidad de otras actualizaciones ni otras actuaciones. Los Adenauer o De Gasperi aportaron el fraternal abrazo de los derrotados, como pedían cerebros trasnochados en los Reencuentros de Ginebra (1947), organizados por la Unesco. Retornar al parlamentarismo vencido, pero transformando a los partidos, con el sistema proporcional, en órganos del Estado, financiados por los contribuyentes. ¿Qué aportaron los partidos clandestinos al festín del actualismo, que no sólo los legalizaba sino que los incorporaba al Estado? ¿Unas Repúblicas de Partidos sin espíritu republicano?

¿Monarquías impuestas por los dictadores, que los reyes aceptaban incluso contra el orden de su propia dinastía? Triunfadores apoteósicos de la negación de sí mismos, los partidos pasaron en un día desde la clandestinidad al Estado. Al ágape de su realización estatal aportaron la conciencia de su inutilidad para la República; la sabiduría de su inactualidad para la Sociedad; y la adecuación de su actualismo para una sinarquía de Partidos Estatales para la guerra fría.

¿Cómo traducir en actos irrevocables la renegación de sí mismo? Muy sencillo. Marcel Proust lo escribió. No sentir pena de renegar del propio pasado. La traición a sí mismo es mérito promocional si la traición es general. El vencedor americano ofreció el camino de la renegación que todas las ambiciones europeas recorrieron. El actualismo exigía la renuncia al pasado inmediato, la disolución de los hábitos de procurar la libertad durante las dictaduras, la fulminante liquidación del activismo de partido.

Más que en el Parlamento para debatir leyes, las diputaciones de la traición entraban en la vida asociativa del olvido del pasado, para confraternizar con los anteriores enemigos de la libertad. Pacto de silencio del pasado. Antimemoria histórica. Reconciliación. Representación proporcional para perpetuar la nueva clase política. La historia se repetía como bufonada. Reproducía lo que sucedió tras la muerte de Robespierre. Máxima libertad de obrar para capitales especulativos, con mínima libertad de actuar políticamente en la sociedad. Resultado: sociedad civil sin conciencia de sí misma, disolución de la confianza en la política y aceptación de la continuidad del orden público y social creado por dictaduras asistenciales. El mensaje de los primeros gobiernos del Estado de Partidos repetía el de Thiers a los franceses de la monarquía orleanista. ¡Enriqueceos!

La ignorancia de lo que es libertad política se enseña en los medios de comunicación y la cátedra. Nadie sabe distinguir entre libertad de acción política y acción de libertad pública. En las partidocracias existen libertades públicas, junto a la de expresión sin libertad de pensamiento, pero no hay libertad de acción política. La falta de libertad se refiere a los gobernados. El partido estatal no la sufre. Tiene la fijada por la potencia de su poder.

Antes del fascismo los gobernados no tenían libertad de elegir y

deponer a los gobernantes, ni existía separación de poderes. Finalizada la guerra mundial, el miedo a un retorno de las ideologías totalitarias motivó el blindaje del Estado con normas constitucionales que, suprimiendo la representación política mediante el sistema de elección proporcional, convirtieron a los partidos políticos en órganos estatales y en titulares exclusivos del poder constituyente (soberanía). El TC de Bonn defendió la supresión de la representación política, en favor de la hipotética democracia directa que suponía la integración de las masas en el Estado. Sucedió lo que era de esperar en la naturaleza de todo tipo de poder incontrolado.

Dictaduras sucesivas por turno de partidos estatales. La integración de los partidos de masas en el Estado no ha causado la de las masas, ya seducidas por el Estado asistencial de las dictaduras. Los partidos no conforman la voluntad general, sino la voluntad de poder de una clase política estatal. Su transformación en órganos estatales los hace enemigos de la libertad y amigos del orden público. La falta de representación de la sociedad separa el país oficial del país real. Un mismo afán estatal une a los partidos en el consenso negador de la política y de la posibilidad de control de su poder. La justicia sobre lo político se imparte en función de las cuotas judiciales de partido. La corrupción no la causa la débil moralidad de los gobernantes, sino la impunidad de sus crímenes. La conciencia nacional se disuelve en convenios de reparto de poder territorial entre ambiciones nacionalistas.

La verdad carece de espacio en unos medios de comunicación que viven de los favores de los partidos. Se cree que hay libertad política porque los gobernados tienen derecho a votar al partido de su preferencia, de cuya votación emana el poder legislativo y el ejecutivo, aunque en realidad saben que es a éste a quien votan. Ese solo hecho prueba la inseparación de poderes, la imposibilidad legal de que haya control institucional del poder. El censo electoral de elegibles, verdadera censura de candidatos en el sistema de listas, supone una votación tan administrativa como la de los vecinos al empadronarse. Respuesta a una encuesta vinculante sobre la cuota que debe tener cada partido en la administración del Estado.

Aunque los verbos obrar, actuar, accionar y activar deriven de *operare* y *agere*, y designen la acción de hacer algo, tienen distinto

significado según lo que el sujeto haga y el modo de hacerlo. Se obra sobre la materia, se actúa en las relaciones sociales, se acciona un mecanismo y se activa un proceso. Esas diligencias de la voluntad de hacer son de naturaleza distinta a la de la libertad política. Si la acción de obrar recae en materias externas al operario, la de actuar presupone una escena, una función y una actuación predeterminada al actor. Si el acto de accionar requiere un dispositivo mecánico o normativo que ponga en marcha el movimiento, el acto de activar incide sobre organismos biológicos o sociales necesitados de impulso vital. El *elan* de Bergson no es fruto de la libertad. Sólo intuición vital proclive a la potencia animal sin control. Al fascismo.

La acción colectiva de la libertad tanto implica identidad entre agentes y pacientes de la misma, como la ausencia de determinaciones en los actos de elegir, decidir o crear. Elegir entre opciones iguales no es acto de libertad. Tampoco lo es el simulacro de elegir representantes, cuando se ratifican listas de mandatarios de partido designados por sus jefes políticos. En las partidocracias hay actuaciones públicas, pero no acciones de la libertad política, salvo las inconstitucionales de los partidos nacionalistas. La idea abstracta de libertad republicana carece de contenido, y la libertad monárquica, de sentido alguno. La idea de libertad colectiva en las Monarquías es un anacoluto político. La Realeza está excluida del voto.

La acción política colectiva expresa su auténtica naturaleza en los momentos constituyentes de la forma de Estado y de Gobierno. Y donde conserva su potencia es en el derecho de los gobernados a deponer a gobernantes despóticos, corruptos o desleales. No puede haber libertad política en un Régimen que no fue constituido por la libertad de los gobernados, y que niega la posibilidad misma de política, con el consenso ente partidos de gobierno. Situada en las antípodas del Estado de Partidos, la República Constitucional será alfa y omega de la libertad colectiva.

Libertades de acción y acción de libertad son cosas tan diferentes, como las facultades potestativas del derecho civil o político que las define y limita, respecto de la libertad creadora de derechos y potestades. Aquéllas son facultades regladas y constituidas, ésta es una potencia discrecional y constituyente.

Aquéllas son libertades civiles, ésta es la libertad política. La libertad que acaba donde empieza la de otro no es libertad política colectiva. Aquéllas han sido objeto de incesantes reflexiones, ésta apenas ha aflorado en la filosofía. La distinción entre la libertad de acción y la acción colectiva de libertad, que es la única que puede ser llamada libertad política, es asunto complejo que Condorcet insinuó en la Constitución girondina de 1793. Lo cual provocó la burla de Robespierre, acusándolo de querer institucionalizar la Revolución. La idea de Revolución permanente no sale del terreno de la voluntad de revolucionar la materia social, y no la forma política, por ser ésta incompatible con la libertad permanente.

Si prescindimos de sus envolturas ideológicas, si nos atenemos al sentido etimológico de la palabra libertad, comprobamos que, junto a los nuevos sentidos que le agregaron los acontecimientos, aún conserva el aura divina del dios Liber (*Baccus*), que hacía crecer la vid, regaba de vino al hombre disponible para reproducirse (*liber*) y procuraba el crecimiento de los niños (*liberi*). Palabras latinas que, como la griega *eleutheros*, fueron aplicadas a pueblos con autonomía para desarrollarse, sin dependencia de otras naciones —libertad política en Montaigne—, o con juventud para liberarse de tiranos, sin la servidumbre voluntaria a que se sometieron los liberados de la esclavitud (*liberti*), como siervos feudales. ¡Libertos! Condición de quienes, liberados de la dictadura, sostienen el Estado de Partidos. No hay libertad política en los europeos liberados por EE. UU. del totalitarismo nacionalista. Sin libertad política, permanecen sujetos en servidumbre voluntaria a partidos estatales. Señorío que reproduce formas de dominación medieval, con patriotismo feudal y vasallaje al partido protector del pacto de fidelidad al feudo. Europa no tendrá independencia ni autonomía mientras dure la cultura satisfecha y optimista del liberto que, como el carnero liberado del lobo, en la fábula de Santayana, está feliz porque el nuevo depredador político le acaricia a veces el lomo.

Ciertos agentes sociales salen de la condición de libertos, y se hacen autónomos en el desempeño de sus profesiones. Balbucean voces políticas. Liberados en la sociedad civil y siervos en la política. «El ciudadano típico, tan pronto como se mezcla en la política, regresa a un nivel inferior de rendimiento mental. Discute y analiza los hechos con una ingenuidad que calificaría de pueril si

tal dialéctica le fuera opuesta en la esfera de sus intereses reales. Deviene un primitivo» (J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, P.B. Payot, p. 357, 1965).

Los modernos libertos, satisfechos de gozar de las libertades civiles de los hombres libres, no echan de menos la libertad política, que creen tener cuando pueden hacer, con sus votos a listas censadas, que un partido ladronzuelo gobierne en lugar de otro de su misma calaña. Con libertad de elección entre partidos iguales, los libertos ni siquiera alcanzan el libre albedrío medieval, pues no quieren los efectos posibles de lo que eligen (Dun Escoto), sabiendo de antemano el efecto corruptor de su elección de listas de candidatos impuestos. El pecado no está en elegir la mala, sino en votar a cualquiera de ellas. La libertad de elección en las abadías para designar abades, no era libertad democrática. Ésta requiere que se pueda elegir entre distintas opciones de gobierno, distinta política gubernamental, distinta abadía. Los jefes de partido, como los abades, solo se diferencian por su talante y su cháchara. Y elegir entre talantes y cháchara es la típica libertad de los que cambian de canales en la telebasura. Una facultad tan servil, en provecho de los licenciosos emisores, como la de votar sin el poder de exigir responsabilidad a los partidos estatales votados, posesores y dueños de su corrupto e incontrolable Estado de Partidos.

Los libertos de los Estados regentados por partidos de aparato sólo aprecian la libertad negativa. La que se define por la ausencia de obstáculos al propio deseo, sea por la modestia de éste o por la indiferente apatía a propósitos más elevados. Esa libertad negativa caracteriza más al pensamiento conservador que al sentimiento reaccionario, y no se aleja sustancialmente de la libertad existencial anidada en el inconsciente de la acracia política y del nihilismo moral. La libertad de los liberales, llamada positiva por Isaac Berlin (*Dos conceptos de la Libertad*, 1959), puede ser civil pero no libre, pues debe ser legalizada o autorizada por un derecho. No es libertad conquistada, sino otorgada. El grado de la libertad depende del nivel de ambición cultural y de confianza en la libertad política. La libertad de los Constant, Mill, Von Mises o Hayek, liberación de obstáculos, seguía siendo negativa. Aunque sea imposible ser demócrata sin ser liberal, hasta ahora el liberalismo europeo, a diferencia del estadounidense, no ha sido democrático, al no haber

separado los poderes del Estado, ni exigido responsabilidades reales a los malos gobernantes.

Los anglosajones llaman civiles a los derechos que Europa considera políticos. Ante el vacío conceptual de la libertad política, Sartre creyó que la filosofía sustituiría al marxismo cuando existiera libertad real para todos, aunque «no poseemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir esta libertad o esta filosofía» (*Crítica de la Razón Dialéctica*, 1960). La RC ha concebido esa libertad y esa filosofía, actualizando los tres humanismos republicanos que vivificaron la Constitución de EE. UU.: el florentino, el holandés y el inglés.

Como todas las personas están igualmente contentas de su inteligencia (Descartes y Hobbes lo dijeron respecto del sentido común), no ha sido difícil organizar, para la competición política, una para-olimpiada de discapaces, con absoluta igualdad mental, donde los disminuidos votantes de listas creen que eligen algo distinto del disminuido jefe de partido que las hace. Los para-ciudadanos se creen representados, con más adecuación de lo que ellos mismos suponen, por la dislexia cultural de los narcisistas regentes del Estado de Partidos. Dotados, sin duda, de gran pericia para explotar el negocio de la política. La sociedad civil se contenta con vivir ilusiones de progreso, recibiendo las migajas que se desprenden del banquete de Epulón en los Estados y Autonomías de la bancarrota. La utopía del autogobierno se alcanza cuando la debilidad intelectual se gobierna a sí misma. Democracia directa de la incapacidad mental y moral.

Pese a su fracaso, la Revolución rompió la concepción divina de la historia universal y la mentalidad política del mundo europeo. Por el solo hecho de haber ocurrido, por la trascendencia exterior de lo que sucedió en Francia, los pueblos europeos aprendieron de repente que su condición de súbditos de la Realeza no era una imposición de Dios ni de la historia; y que la libertad de los pueblos no sólo era deseable sino posible. Abismados ante la maravillosa e inquietante perspectiva de poder contemplarse como agentes de su propia historia, inauguraron el drama de la moderna libertad política, el de la servidumbre voluntaria: seguir siendo súbditos de un Estado, monárquico o republicano, pudiendo ser conciudadanos

libres. Lo que en tiempos de la Boethie era sensibilidad prematura del pensamiento libre, ha madurado en insensibilidad moral colectiva. La tragedia de la esclavitud comenzó cuando terminó la creencia de que la condición servil era un estado natural de los pueblos bárbaros cautivados por los civilizados. El drama de la libertad termina, y la comedia empieza, cuando los súbditos se creen actores políticos libres, en una ciudad que sólo les permite elegir cada cuatro años las listas que le imponen sus oligarcas, y pagar como contribuyentes incluso a los partidos que rechazan en las urnas.

Lo paradójico de la libertad política consiste en que sólo cobra vida en el sentimiento íntimo de los pueblos, cuando el factor que la reprime es extranjero. Si la represión se lleva a cabo de modo sistemático por una minoría organizada en torno a un dictador nacional, o por un concierto de oligarcas estatales, la inmensa mayoría de la población no sólo deja de apreciar la libertad, sino que la confunde con la liberación de obstáculos a las ambiciones nacionalistas o personales. La pregunta de Lenin, «libertad, ¿para qué?», presupone una idea instrumental de la libertad política, una noción vulgar de la misma, en tanto que idea utilitaria al servicio de fines sectoriales o de clase, tan discriminatorios como los personales.

Apartada de su valor ontológico, identificada con el poder de los gobiernos sobre el oportunismo de masas seguidoras de cualquier tipo de poder, la libertad política quedó excluida del patrimonio cultural de los Estados de Partidos. Aceptaron sin beneficio de inventario la herencia de la libertad instrumentalizada por las dictaduras. La libertad instrumental permite sofocar querellas de reparto en su origen pactista, exacerbadas en épocas de mejorestar económico. Las corrupciones compensan las injusticias de los iniciales repartos leoninos del botín estatal. Los gobiernos de mayorías populares, elevados por votantes menos favorecidos o más desgraciados, enriquecen a las minorías empresariales y mediáticas. Esto prueba que los conflictos sociales no son el problema político que resuelve la libertad, y que la idea común de libertad política es medio de enriquecimiento y de prestigio. El mercado del libro y los medios de comunicación valorizan la libertad de expresión como negocio cultural, porque han permitido el acceso de millones de

personas al conocimiento de lo que antes era coto de pequeñas minorías intelectuales. Pero eso es falso. Si hoy irrumpiera por primera vez en el mercado *des Lois*
L'Esprit
, sería milagroso que alcanzara la venta de los 30 mil ejemplares que obtuvo cuando apareció en el XVIII. Salvo en materias científicas, la libertad instrumental de expresión hace retroceder el gusto por las obras de alta cultura.

La confusión de la libertad con el poder ha causado los horrores del mundo contemporáneo. Antes de que la voluntad de poder creara los Estados Totalitarios, incluso en las Monarquías Absolutas, la libertad del Soberano era menor que su poder. La libertad soberana no hacía todo lo que podía. El respeto a las antiguas leyes del reino, a los estamentos sociales y a los espejos de Principes limitaban, tanto o más que la religión, el abuso del poder estatal y su aplicación a los ámbitos sociales de lo no político.

Frente a la antigua soberanía de los monarcas y de los parlamentos liberales, el Estado de Partidos ha rematado el proceso de identificación de las situaciones de poder con la libertad. Olvidando que aquellas se definen por la posición de mando y ésta por la de libre obediencia, los herederos del nacionalismo total han sustituido la noción de poder soberano por la de libertad consensuada, para simular un fundamento democrático a la oligarquía de partidos estatales que gobiernan con apolíticos consensos. Lo que importa no es describir la aberración sentimental que implica la confusión de la libertad con el poder o la autosatisfacción, sino explicar cómo ha sido posible recorrer este perverso camino, desde la ingenua concepción de los ilustrados, hasta el absurdo de creer que la soberanía nacional puede decidir que la nación deje de existir. Todo hombre que vea poder en la relación externa de libertad no es un hombre libre. Toda región que busque libertad en la relación interna de poder no es nación.

La defensa de la patria de enemigos exteriores o interiores no exige el sacrificio de la libertad. Pero el poeta del sufrimiento de la patria canta justamente lo contrario: «quien sigue la libertad, deja su patria y expone su vida; quien queda en su patria y aguanta la servidumbre para conservar la vida, pierde la patria y la vida; pero quien abandona su patria para defender la Libertad con peligro de

su vida, salvará su patria y vivirá eternamente» (Adam Mickievicz, *El libro de los peregrinos poloneses*, VII).

La soberanía se hizo relativa desde que la libertad y la democracia exigieron, como condición de existencia, la división de los poderes estatales. En la corrupción sistemática de las partidocracias, la soberanía popular es ficción infamante para los gobernados. En EE. UU. no se conoce la noción de soberanía popular. En Europa se usó como propaganda demagógica, cuando decayeron las ideas de soberanía nacional (Francia) y soberanía parlamentaria (Reino Unido). La utilidad de abandonar este falso concepto es evidente. Sólo un auténtico demócrata se atreve a proclamar la evidencia de que nunca ha existido, ni podrá existir, soberanía del pueblo.

Pensándolo bien, ser libre quiere decir estar disponible para algo o para alguien, estar libre de ocupación, de tiempo, de compromiso, de prejuicios. Está libre quien no está impedido, obstaculizado o interferido para realizar algo noble que puede y desea hacer como persona. En este sentido, están libres el parado, el joven capaz de procrear (significado etimológico de *liber*), el jubilado en plena madurez, el diplomado sin clientela. No están libres los seres adultos irreversiblemente comprometidos con su egotismo profesional, con un afán de lucro compulsivo o con la no libertad política de los demás. Son libres los disponibles para la libertad de los demás. Los liberados de sí mismos para hacerse procuradores de la libertad colectiva.

El problema de la libertad negativa, única concebible en el neoliberalismo económico, consiste en que las liberaciones colectivas de obstáculos externos o de interferencias ajenas, ponen libres no sólo a los capaces de hacer lo que sólo el obstáculo legal o la interferencia social impedían, sino a los incapaces de realizar las potencias liberadas, sea por ignorancia de las contradicciones personales o sociales implicadas en sus preferencias, o por el primitivo resentimiento de sus pasiones sociales. Las liberaciones que traen consigo los finales de las dictaduras no resuelven el problema de la libertad colectiva, porque no fundan un sistema político para la libertad. Sus acciones liberadoras no alcanzan la dimensión política de la libertad colectiva. Se limitan a liberar las pasiones sociales antes reprimidas, mediante reformas liberales del

Régimen anterior, que sólo liberan apetitos. Son expedientes oportunistas para liberar masas ignorantes, antes de que sean educadas con la experiencia de la libertad positiva. La colectiva.

La crisis que hoy sorprende a todo el mundo era predecible desde que la libertad constituyente fue usurpada por poderes constituidos, y sustituida por un consenso de permanente actualismo transaccional. Ahora se rompe el consenso por la Gran Crisis, o sea, por la misma ambición del pacto de las finanzas con el poder político que lo engendró. Se quiere borrar el pasado derrochador de recursos financieros diciendo, sin cara de traidor a sí mismo, que se debe mirar al futuro para poder premiar a los causantes del descalabro financiero de los Estados. La reforma financiera de Obama pretende acabar en EE. UU. con la colusión del poder con las finanzas.

La liberación parece reservada a los pueblos colonizados por una potencia extranjera. No se aplica al desahucio de los políticos que sirven a un Régimen de colonización interior, que agota la capacidad fiscal y de endeudamiento público, para salvar de la quiebra a los más ricos y remeter en la miseria a los que apenas han salido de ella. La palabra liberación no evoca la de libertad política. Los prisioneros liberados de su cautiverio no gozan, por ese mero cambio, de libertad política. Lo mismo sucede con las ciudades liberadas de su ocupación por ejércitos extranjeros. La descolonización mostró cómo los pueblos liberados de la metrópoli vieron disminuidas sus libertades, en la misma medida en que aumentaba su capacidad de independencia formal exterior. El significado espiritual de la palabra se preñó de romanticismo en las guerras de liberación, y de equidad en los movimientos de liberación de la mujer. Pero el dominio sobre otro no sólo disminuía la capacidad del grupo dominado, sino también la del dominante. La emancipación de las colonias aumentó la potencia de las naciones colonizadoras. La emancipación de la mujer hace más libre al hombre. La del obrero convierte en héroe al empresario autónomo.

Los fenómenos de liberación interna pretenden resolver problemas de igualdad nacional y no de libertad política. Salvo en algunos pasajes de Hegel, referentes a la dialéctica amo-esclavo, y en la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la libertad se identificó

con la de liberación. No tuvieron éxito los intentos teóricos de integrar, dentro de un solo concepto de liberación nacional, la eliminación de obstáculos legales a la libertad de comercio o de mercado. Si el libre comercio ha sido factor de civilización, no se puede ignorar lo que eso significaba en un mercado con precios intervenidos, aduanas, *dumping*, salarios bajos para exportación de manufacturas, cárteles, holdings y oligopolios transnacionales. Sólo fueron factores de civilización, especialmente la libertad de los mares, para la expansión del imperio británico. Factores que caracterizaron la libertad liberal para desarrollar tanto el espíritu moderno de comercio como el antiguo de conquista, contra la tesis de Constant. Resulta llamativo que la teología de liberación haya sido la última expresión de la teología negativa.

A diferencia de la libertad política, que ha de afectar por igual a todos los sectores de la sociedad, la liberación es relativa a clases o categorías sociales determinadas. Por eso, su tratamiento tiene que ser parcelario o ideológico. Incluso las doctrinas de liberación por la ciencia, el saber o la información no son más que ideologías utópicas y sectoriales. No podemos olvidar el error de la Ilustración al confundir conocimiento y progreso, ni la ideología de Habermas —interés emancipador del conocimiento—, que no pone en primer lugar el conocimiento de la realidad política, frente a la mentira de las instituciones y los medios. Sin este conocimiento preliminar, el conocimiento del interés no libera más que a los interesados. Para los demás tiene el perfume de flores artificiales en ojales ajenos.

La acción liberadora de servidumbres morales, plenamente legítima en una democracia representativa, no debería entrar en el temario de la Teoría Pura de la RC, que se llama pura porque no concibe que la libertad pueda ser instrumental, respecto de cualquier propósito liberador, ni siquiera del propósito democrático que le es inherente. La libertad es medio y fin de sí misma. Sólamente puede ser pura, es decir, no contaminada de ideología alguna, la acción y la teoría de la libertad política constituyente.

Como afirmó Bertrand de Jouvenel, «existe política pura si la acción está exenta de todo lo que no sea formación del edificio político». Esa es la pureza de toda teoría de la libertad constituyente. Teniendo en cuenta lo sucedido en Europa durante la dominación de las masas fascistas, y la lamentable experiencia del

Estado de Partidos, resulta dramático tener que seguir sosteniendo, como Epicteto respecto del esclavo y contra la filosofía analítica respecto de la liberación, que la libertad consiste en elegir las consecuencias y los efectos de la elección, aunque sean inadecuados o no previstos, como la concibió el medieval Dun Escoto. No es libre el elector irresponsable de su voto que no asume las consecuencias de su acto.

En las jornadas violentas de la Revolución francesa, las masas urbanas actuaron como cuerpo único de multitud de individuos que no buscaban la liberación del espíritu público, ni la conquista del poder político o económico, pero sí el remedio inmediato a su hambre, su higiene, su frío y su obscuridad. Pan, jabón, harina, azúcar, ron, velas, leña. Esos elementales objetivos materiales eran revolucionaros porque quebrantaban los principios de autoridad y legitimidad de los gobiernos, y no porque llevaran en sus entrañas un afán de liberación. Incluso cuando las masas parisinas imponen la dictadura de la Comuna de París, por las razones que abolieron la Monarquía, esa dictadura de masas no era en absoluto liberación de las masas o libertad del pueblo, ni expresaba la necesidad de un nuevo tipo de libertad colectiva. Eran actos ciegos de potencia no actualizada en poder.

En *El espíritu europeo y el mundo de las máquinas: las masas* (Reencuentros de Ginebra, 1948), Georges Bernanos sostuvo que «las masas no son formadas por hombres unidos por la conciencia de sus derechos y la voluntad de defenderlos, sino por hombres de masa hechos para subsistir en masa en una civilización de masas, donde el más pequeño grupo disidente de hombres libres será considerado como grave ruptura de equilibrio, amenaza de catástrofe, especie de grieta, de fisura, capaz de ocasionar bruscamente la caída de todo el edificio». Ningún filósofo reconoce que no hay libertad de elegir si sólo los héroes, los conocedores y los ignorantes pueden permitirse el lujo de no elegir a ningún partido estatal. La persistencia de la servidumbre voluntaria europea prueba, con la fuerza de las evidencias, que el libre albedrío en asuntos públicos consiste en elegir entre dos o tres amos partidistas, igualados en ambición de poder, incompetencia política, pobreza cultural y corrupción moral, contra los que no se puede estar existencialmente sin socavar la sustentación y seguridad de las

propias existencias personales. Nadie puede ser obligado a ser héroe.

La libertad política de elegir no está en la posibilidad de equivocarse, que en los anteriores sistemas representativos podía corregirse no votando al diputado infiel en la elección siguiente, por reacción anticipada a nuevos engaños. El drama de la elección está hoy en que se elija lo que se elija, se habrá elegido delegar en personas desconocidas, sometidas a disciplina de partido, la decisión sobre todas las dimensiones de la existencia personal o social, sin tener oportunidad de rectificar en la elección siguiente. Cada partido tiene un número casi fijo de partidarios que los votan hagan lo que hagan cuando están en el Gobierno. Si el elector no puede reaccionar ante el engaño y la corrupción de partido, la teoría de la elección es falsa.

Cuando la personalidad no se realiza con vocación profesional, la vida personal, sin prestigio doméstico, se suplanta con mecanismos de identificación ilusa y de autosatisfacción, mediante la adopción vital de ídolos de la tribu. Individuales o colectivos. Los militantes ponen en sus partidos la fuerza y seguridad que no tienen en sus profesiones. Se identifican ilusamente con siglas y famas sin causa. La falta de libertad de elección se manifiesta sobre todo en los momentos primerizos de adhesión sentimental, sin retorno, a los partidos de masas integrados en el Estado, y llamados modernos porque no surgen de una asociación para desarrollar un programa de gobierno, como sucedía en la época parlamentaria, sino de una ilegítima apropiación de símbolos nacionalistas o de clase. Es ilegitimo que un partido se apodere de los símbolos de un todo social para ganar adhesiones masivas sentimentales. En la RC sería ilícito, por ejemplo, que un partido se llamara republicano, español, italiano o griego. Sería discriminatorio y vejatorio para los demás partidos.

Cuanto menor sea la posibilidad de elegir libremente en las urnas, mayor será la confluencia a ese mágico cofre ranurado que hace de los siervos voluntarios reyes por un día, y de las inconsciencias individuales un colectivo maduro. Dime el voto que metes en las urnas y te diré la clase política que sale de ellas. Dime el partido estatal que votas y te diré la distinta razón de tu servilismo. Dime la sigla que escoges y de adelantaré tus

sentimientos sin argumentos. La paradoja electoral, manifestada ya en las urnas de la Revolución francesa, consiste en que la participación aumenta en el mismo grado en que disminuye la trascendencia de lo votado. Cuando sólo votaban los ciudadanos activos, se votó masivamente. Con el sufragio universal, sólo el 16%. La historia del sufragio demuestra que la intensidad del conflicto social no se traduce en mayores cotas de participación electoral. Las urnas actuales deciden algo insustancial para los votantes, a quienes les encanta el sistema de listas porque no les pide pensar y elegir, sino preferir sentimentalmente y votar. Una anécdota.

Raptados por la libertad de elegir, los instintos de placer y de aprender encuentran amores y vocaciones. Quien prefiere no ama lo que quiere. Quien opta, no desea hallar lo que busca. Quién vota, sin dar respuesta en su interior a los acontecimientos externos, no es libre. Sólo elige quien obedece a un impulso interno y continuo de libertad y de verdad, aunque sea la del sentimiento autónomo de la libertad. En la historia de las ideas, pocos pensadores se dieron cuenta de que las libertades fundamentales de la persona no son acciones libres de una voluntad no reglada por la ley, ni actos realizados por un sujeto sin derecho a ejecutarlos. Toda acción conforme a derecho, al suponer la previa existencia de un orden jurídico que la autoriza, no puede ser calificada de libre, a no ser que el concepto de libertad se confunda, bárbaramente, con el de voluntariedad. Voluntario y libre expresan cosas distintas. Con la idea tópica de libertad legal no hay otro derecho que el de hacer su deber, y no podrían existir más actos libres que los criminales y los abusivos de derechos ajenos.

Esta aporía de la libertad (distinta de la resuelta en la tercera antinomia kantiana, la contradicción entre determinismo natural y libertad moral) no sólo afecta a las libertades legales, que son meras facultades otorgadas por el ordenamiento jurídico a los titulares de derechos subjetivos. También afecta a la libertad de elección, pues quien elige entre opciones preexistentes se atiene a lo establecido. No crea. Escoge una preferencia, pero no realiza un acto libre. No añade elemento positivo alguno a la elección y no identifica su libertad con la adhesión a la opción elegida. Si la libertad se redujera a la doctrina de la elección pública, toda su dimensión

política se concretaría en la cómoda libertad servil de poder elegir gobernantes entre lo único elegible, entre dos o tres amos estatales.

La democracia no tenía que resolver esta aporía, porque su objetivo no es la representación política, ideada por la teoría liberal, sino la garantía institucional de la libertad política. La democracia no inventa las libertades civiles ni la libertad política. Son ellas las que, estando unidas en el mundo antiguo y separadas en el moderno, culminan su desarrollo creando, con la democracia política, la garantía institucional de su duración, mediante la separación y vigilancia recíproca de los poderes estatales. La *Teoría Pura de la RC* resuelve la aporía de la libertad legal porque, a diferencia de la democracia, hija de la libertad, la República es su comadrona. Alumbradora de una libertad enclaustrada en las matrices populares, y abortada casi siempre por falta de pericia paridora en dirigentes incapaces de resolver el problema de que la libertad no es la de elegir, sino la de crear posibilidades políticas y culturales de elección. El filósofo de los problemas, Nicolai Hartmann (1882-1950), llamó aporética a la parte de su filosofía dedicada a resolver las aporías surgidas de la fenomenología del conocimiento, entre ellas la de la libertad. El enfoque metafísico de su análisis, aunque no buscaba soluciones eclécticas, no permite que sus conclusiones sean aplicables a la libertad política, cuya dimensión vital mete en su aporía la necesidad de una acción colectiva del tercio laocrático de la sociedad, que conquiste la libertad fundante de todas las libertades fundamentales.

Ante el hecho histórico de la necesidad de conquistar colectivamente la libertad política, se configura como payasada la hipocresía que pareció grandiosa dicha por Voltaire: «No creo en lo que usted dice, pero daría mi vida para que pudiera decirlo libremente». A lo que añadió: «creo en la libertad de pensamiento, pero muera quien no piense como yo». Tópico que hoy se complementa con el dogma liberal que confunde los derechos privados con la libertad. «Mi libertad acaba donde empieza la de los demás». Es justamente lo contrario: «sólo se puede ser libre con la libertad de los demás». Por eso la libertad política es colectiva. Quien no sienta en su corazón esta evidencia nunca sabrá lo que es y no es libertad política.

Cuando no implican verdaderas contradicciones lógicas, las

aporías suelen ser simples paradojas gramaticales, que la semántica y la etimología se bastan para resolver. Para saber si la expresión libertad legal es una contradicción aporética o una paradoja semántica, hay que atenerse a las etimologías de libertad y derecho (ley) en las lenguas indoeuropeas, a fin de averiguar si tienen significados equivalentes o compatibles, en cuyo caso no hay aporía o paradoja alguna en concebir la libertad como derecho, o, si se excluyen entre sí, dando lugar, con su incorrecta sinonimia, a la paradoja que llama libertad al contenido facultativo de los derechos subjetivos, para que sus titulares se crean libres, sin serlo. Todo derecho viene de una libertad suprimida al convertirse en facultad legal.

Frente a la claridad etimológica de la voz libertad (*liber*), que significa disponibilidad para procrear o crear, el sentido original de la palabra derecho es muy oscuro. El termino latino *ius* en ningún momento significó derecho o libertad. Enlazado con el verbo *dico* (*ius-dicere*), significaba «fórmula de conformidad». Decir la pericia, decir la medicina. De la voz *iura*, que designaba la colección de fórmulas del *ius* (Doce Tablas), derivó el verbo *iurare*, con el significado de prestar juramento con «fórmulas a formular», decir con solemnidad. La repetición literal del juramento era esencial, pues el *ius iurare* consistía en pronunciar la fórmula sagrada, la que comprometía al que la pronunciaba. En latín no es posible establecer una correlación de sentido etimológico entre derecho y libertad.

La misma conclusión se desprende de los términos griegos *thémis* y *dike*. Su oposición aclara la imposibilidad de relacionar la libertad con el derecho divino que ordenaba la vida interna de la familia (*thémis*), ni con el derecho público que regía las relaciones entre las familias y la tribu (*dike*). El término indo-iraní *dhaman* significa ley, y designa precisamente el orden prescrito por Mitra y Varuna para la casa y la familia. En plural, *thémistes* indica el código moral inspirado por los dioses, las leyes no escritas recogidas en dichos inmemoriales, adivinaciones de los oráculos, que inculcaban en el jefe de familia la conciencia de su autoridad absoluta para ordenar todos los asuntos interfamiliares. En el país de los Cíclopes no hay *thémistes*. Cada uno, dice Homero, dicta su ley a las mujeres y los niños.

La libertad legal no es aporía, sino paradoja semántica que identifica los derechos individuales privados con las libertades públicas. La aporía aparece en la libertad colectiva que se ejerce de modo divisible a través de derechos políticos personales, o se integra en una acción colectiva simultánea. Se sabe lo que es derecho de voto, de información, de expresión, de asociación, de reunión o de petición. Se ignora que esos derechos facultativos no son actos de libertad política, ni creadores de libertad. Son actos sujetos a las limitaciones de los derechos políticos. El punto de no retorno, en la investigación de lo que es libertad política, se alcanzó cuando la filosofía liberal planteó la aporía de la libertad política, y redujo a paradojas semánticas las pretensiones del lenguaje mediático que llama libertades civiles a las meras facultades del derecho privado. Eliminada del ámbito civil, la aporía de la libertad en el sector público no descubre dónde está y en qué consiste la libertad republicana. La historia de la libertad no permite creer que los derechos subjetivos sean para la civilización actual lo que para la antigua fue la libertad política. Sólo si se resuelve la aporía de la libertad política, se podrá saber por qué las libertades personales se llaman derechos civiles en EE. UU., y por qué fue tan distinta, allí y aquí, la recepción de los derechos naturales.

¿Cuál es la novedad del pensamiento moderno sobre la libertad? La libertad política, la colectiva, comenzó a pensar sobre sí misma con la acción revolucionaria francesa. Pero el pensamiento positivo y negativo de la libertad no siguió a la acción colectiva. Para detenerla concibió las libertades personales, privadas y públicas, como continua eliminación de obstáculos exteriores al modo de estar las naciones y las personas en el mundo político. Una liberación de impedimentos externos a los deseos individuales. Una liberación que pone fuera de las conciencias el fundamento de la libertad. Una liberación que da nacimiento a la libertad *de* y a la libertad *para*. Una liberación que aumenta las opciones materiales del libre albedrío con la elección pública de mercaderías políticas. En definitiva, una liberación del consumo, incluso del producto político.

Si la teoría liberal fuera consecuente reconocería estos postulados: **1**. La ciencia y la tecnología son las únicas potencias liberadoras de la libertad *de* y *para* algo. **2**. El fundamento de la

libertad política no está en la moralidad (error de los antiguos), sino en la mentalidad cultural que libera a los gobernados de servidumbres voluntarias a los gobernantes. **3**. Los gobernados están más capacitados que los gobernantes para ver la realidad. 4. Las catástrofes naturales de la libertad *de y para*, aumentan en la medida en que las poblaciones se desarrollan con desprecio de la Naturaleza.

La reflexión sobre la libertad política ha percibido, en todos los intentos de realizarse, que el obstáculo no es exterior ni opuesto por naturaleza a la de la materia gobernada. Colocada ante la hipocresía o el cinismo de la cultura postmoderna, la libertad política proclama que ella no es una libertad de algo ni para algo. Es libertad de todos para nadie en particular. Es libertad colectiva para sí misma y por sí misma. La demagogia simula libertades con el ardid de liberaciones de obstáculos externos. La libertad política tiene en sí misma la potencia de liberación de toda clase de servidumbres voluntarias, en tanto que, por su naturaleza autoliberadora, es el único modo civilizado de trascenderlas. Libertad republicana es libertad de ciudadanos iguales. Imposible de tener con la libertad socialdemócrata de mejorar las existencias, sin igualarlas en libertad de acción política.

Ni el liberalismo ni el socialismo comprendieron que la libertad política, en tanto que libertad colectiva y simultánea, no es una libertad más entre las personales (votar) o de clase (huelga), sino la libertad de constituir el poder político con ella. Un tipo de libertad fundadora, fundante y fundamental que no es libertad *de o para*, sino libertad creadora y mantenedora de un sistema de libertad política. Su carencia ha causado el abismo europeo entre Estado y Sociedad, rellenado con riqueza bruta eventual y pobreza política permanente, con civilización técnica y cultura amoral.

El análisis de la aporía de la libertad legal, la sima abierta entre esos dos términos, permite comprender la vacía retórica de la propaganda liberal en el hecho de que con la libertad legal falta todo punto de apoyo en algún tipo de voluntad moral y de ética colectiva. No hay libertades ni derechos fundamentales si no hay una libertad política colectiva que sea sostenedora de todas las libertades personales, y con prioridad a todas ellas, de la libertad de pensar, que el consenso aborta en su germen antes de nacer.

El poder militar estadounidense improvisó poderes estatales para acordar la reconstrucción europea, al mismo tiempo que el poder cultural (Unesco) organizó encuentros internacionales (Ginebra 1947) entre los intelectuales para definir el porvenir de Europa. Como las ideas no producen ideas, aquellos famosos filósofos no tenían nada que proponer, salvo un retorno al mundo de entreguerras que había sucumbido a la barbarie totalitaria. El vencedor les dio seguridad, en lugar de libertad, con un Estado de Partidos, en sustitución del parlamentarismo, que eliminaba las incertidumbres de la libertad política y daba consistencia a un nuevo frente de guerra fría. Grandes especuladores de la mente elaboraron ideas metafísicas sobre la libertad que implicaba la imposibilidad metafísica de libertad política. La más famosa de esas elucubraciones se llamó libertad existencial. Versión de la estoica autenticidad personal interna sin libertad externa colectiva.

Si en alguna parte de la humanidad existe libertad no será desde luego porque se haya originado en el deseo de que exista, ni porque sea cada yo quien la haya elegido. Este absurdo constituye la tesis de K. Jaspers sobre la diferencia entre la libertad existencial y las demás formas de libertad. Pensó que la libertad era saber útil más libre albedrío. Pero no hay libre elección si el saber no ha participado en la creación de lo elegible. Se imaginó que la libertad trascendental era la autocertidumbre en la obediencia a las leyes del imperativo categórico. Pero las leyes civiles resuelven o crean conflictos de intereses ajenos a la moralidad personal. Creyó que la libertad existencial era la autocertidumbre en el origen histórico de la decisión, como si el yo fuera el sujeto de la historia. Por eso Jaspers concluye con este anacoluto: «Sólo en la libertad existencial, que es sencillamente inaprensible, es decir, para la cual no existe ningún concepto, se realiza la conciencia de la libertad». La libertad ¡cuestión de conciencia!

Menos mal que Paul Sartre salvó el honor de la libertad existencialista. «La libertad precede a la esencia del hombre y la hace posible». La libertad humana está ya, potencialmente, en la especie. Lo que llamamos libertad no puede distinguirse de ser realidad o potencialidad humana. Sin libertad no hay realidad de hombre. La etología de los mamíferos superiores disminuye hasta lo imperceptible las fronteras de la conciencia.

¿Acaso el aprendizaje no se basa en el instinto? Un elefante, como un nacionalista, puede reconocer su identidad en un espejo. En esencia y existencia, no hay más posibilidad de libertad que en la integridad del ser humano. La libertad requiere conocimiento de sí mismo y conciencia de la realidad social. Exige voluntad y disponibilidad. Los sujetos de la partidocracia son criaturas incompletas. Lo genuino en la filosofía de la libertad de Sartre es la creencia de que la realidad humana oculta a sí misma su propia libertad, y por tanto su responsabilidad. La fuente de la angustia mana fe, no libertad. Si «el hombre está condenado a ser libre» (Ortega), está por ver el héroe que, sin libertad colectiva, asuma las consecuencias de su condena. La obligación de ser libre no es personal. Atañe a la propia realidad humana. Sin libertad deja de ser y de hacerse a sí misma. Para elegir ser libre no hay razones personales, ni motivaciones inconscientes. Si el factor pasional de la libertad no estuviera en la capa consciente o semiconsciente, sino refugiado o reprimido en el inconsciente del sujeto, no sería libertad moral. La pasión de libertad no está ni más allá ni más acá de la conciencia de su inexistencia en la actualidad, de la conciencia de su necesidad en un presente sin libertad política colectiva.

Si Jaspers se preguntaba por la autocertidumbre del origen histórico de la decisión de ser libre, en lugar de haber buceado en la psicología individual, debería haberla buscado en las razones de Hobbes para situarla en un Soberano y en el fracaso de la Revolución Francesa. El filósofo del temor se preguntó qué forma de Estado preservaba mejor las libertades, y respondió que en la de sumisión absoluta a un soberano absoluto, pues la libertad sólo puede conservarse con el sacrificio de las libertades. El psiquiatra existencialista pudo conocer la motivación subjetiva de la contradicción hobbesiana si hubiera sabido que el pánico de su madre a la Armada Invencible lo trajo al mundo prematuramente. La libertad que exigía el sacrificio de las libertades era la unión de todos contra la invasión de la Isla. Y en el Terror revolucionario habría encontrado cuando las libertades se sacrificaron a un soberano popular que las inmolaba a la facción jacobina, del mismo modo que el temor termidoriano a un retorno del jacobinismo las mantuvo secuestradas en diputación permanente, hasta que Bonaparte usurpó la soberanía para convertirse en Napoleón.

Como sucede en el conocimiento de la extrema pobreza, que la nueva riqueza olvida, los verdaderos expertos en libertad política son los que, padeciendo su ausencia, lucharon para conquistarla y fracasaron. Ellos saben mejor que los filósofos lo que es libertad política y libertades personales y, mucho mejor que los gobernantes cual es la clase política que se opone a tenerlas en Europa. A esos luchadores no los confunden las veladuras de los derechos sociales ni las urnas partidocráticas.

Sólo hay una clase de libertad política. La colectiva. La constituyente del sistema político. La que retiene el poder de reformarlo. Todas las libertades personales civiles o públicas, son constituidas. Sea por tradición, en tanto que derechos subjetivos, sea por Constitución, en tanto que derechos políticos y sociales. La libertad constituyente de la forma de Estado y de Gobierno es la matriz guardadora de las demás libertades. En la dimensión constituyente de la libertad, en el cómo se erige en Sistema político, contra todo Régimen de poder, es donde la forma de la materia social perfila, con libertad, el contorno republicano. La Monarquía no tiene esa potencia. Si en el desarrollo de la materia social prevale la tendencia hacia la individuación de su naturaleza compositiva, la igualdad formal de sus miembros ha de ser forzosamente republicana. La forma de la República es el Estado constitucionalmente republicano. La Monarquía no está en la accidentalidad de la Jefatura del Estado, sino en la sustancialidad de la tendencia individualizante de la materia social, que crea el predominio de la diferencia, lo arbitrario y lo privilegiado en todo poder oligárquico. El poder de la distinción social. Por esta razón material, la Monarquía no ha sido, no es y no puede ser, causa, objeto ni finalidad de la libertad constituyente. Los Reyes no son elegidos ni elegibles por los pueblos.

El pensamiento adocenado se resiste a creer que sea posible identificar la verdad política con la libertad colectiva. La equiparación de estos dos valores, con diferentes campos de aplicación, no pretende ser un universal, pues en la materia física reina la necesidad y en la materia social, el conflicto. La identidad de verdad y libertad se contrae a la esfera de lo político. Aquí se produce el descubrimiento de que la verdad, en la relación de poder entre gobernantes y gobernados, entre Estado y Sociedad, está y

sólo puede estar en la libertad colectiva que la funda. Lo cual no quiere decir que esa verdad=libertad haya creado las relaciones de poder ni los Estados, pero sí que es el único fundamento legítimo de la estabilidad del binomio Sociedad-Estado. El problema político nace de todo tipo de poder que no emane de la libertad colectiva constituyente.

Verdad política y libertad colectiva son la misma cosa. Esta idea es más revolucionaria que cualquier ideología de la voluntad de poder. La dificultad está en cómo hacer para que la sociedad acceda al conocimiento de la verdad política del mismo modo que llega a las verdades científicas. La epistemología de lo político y la política es el único camino donde se encuentra la ecuación de identidad verdad=libertad. Ecuación despejada en el momento crucial de la libertad constituyente. La oposición a este conocimiento de la realidad de la materia política ha sido función histórica de las mentalidades de dominación y de las ideologías de salvación, incluida la religión, matriz de todas las ideas de servidumbre.

El idealismo griego identificó verdad, belleza, bondad y libertad en el orden del universo y en la esencia de lo humano. Pero la separación entre naturaleza y moralidad, el dualismo cartesiano, dejaron la libertad colectiva, salvo en la ética de Spinoza, sin fundamentos en la naturalidad. La inteligencia cognoscitiva de la materia era espejo de la Naturaleza. La libertad de la voluntad electiva del espíritu era fuente de la Moralidad. El materialismo no podía unir la libertad política a la verdad social. Si ésta se determinaba por las relaciones de producción, aquélla sólo podía ser ilusión. La filosofía buscaba la virtud que realizara la identificación de verdad y libertad. Platón y Aristóteles la encontraron en la nobleza del hombre sabio, justo y honrado, en la síntesis ética-estética que realiza la unión de lo bello y lo bueno (*kalokagathía*), donde el poder se legitima por su función educativa en la verdad. En esa unión encontraron los griegos «el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último motivo que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la Naturaleza, pues entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta» (Jaeger, Paideia, *Los ideales de la cultura griega. Fondo de cultura económica*, Madrid, 1990).

El hiperhombre de Luciano y el superhombre de Zaratustra, siendo tipos derivados de la *kalokagathía*, no sobrepasan la dimensión personal de la virtud griega, como tampoco la supera el ideal de vida auténtica en la filosofía existencial, salvo en la noción de libertad del último Heidegger, que la fundamentó en la verdad (*De la esencia de la verdad*, 1943), cuando dejó de obsesionarse con el *Dasein* existenciario.

Más que correspondencia entre mente y cosa, la verdad consiste en un descubrimiento. En la cosa social existe verdad y falsedad. Ésta encubre la degeneración en el ser social. Aquélla la descubre. Lo descubierto permite que se descubra porque la cosa social está abierta al conocimiento de la verdad, a causa de su homogeneidad con la libertad del espíritu que la busca y encuentra. La libertad que descubre la verdad la convierte en verdadera, al modo como la verdad científica se hace verdadera en la ciencia aplicada. La verdad se hace verdadera en seres no degenerados por pasiones de dominación o esclavitud. Heidegger pensó que la verdad es la libertad porque veía, en la apertura de la cosa a su conocimiento, una cierta liberación, una entrega previa de la materia social a la esencia de la verdad. Lo cual implicaría la existencia de un tipo de libertad que no expresaría decisiones de la voluntad. Una libertad que no posee el hombre, sino que lo posee. Pero Heidegger no podía identificar verdad y libertad política, pues la idea de liberación, apertura del ser social al conocimiento de la verdad, presupone una acción voluntaria de la libertad colectiva que, por la lógica del consecuente, es posterior al conocimiento de la verdad.

La aporía de Heidegger la resuelve la pasión de libertad colectiva que conmociona la acción liberadora. La pasión común supera la ilusión de fundarla en alguna virtud trascendental, como los griegos, o en el círculo vicioso de una ontológica libertad objetiva del ser social. El fundamento de la libertad-verdad está en un principio universal, que no es el de la utilidad a la especie humana, como creyó Nietzsche, sino el de la lealtad de la Naturaleza a lo natural. La homogeneidad de la forma republicana con la materia social permite que la libertad constituyente realice la adhesión de lo común a la Sociedad y al Estado. La verificación de este fundamento de la verdad política en la libertad constituyente, la consideración de la libertad colectiva como lo único que es

verdadero en la relación de poder, está en la experiencia viva de la libertad (EE. UU., Suiza), y en su fracaso europeo.

Europa sentó las Monarquías en tronos religiosos con sentimientos de fidelidad. El *regnum*, rama activa de la sociedad cristiana, se legitimaba como hecho natural sancionado por Dios. Pero el Papado no podía renunciar a la *plena potestas* en cuestiones temporales. Bonifacio VIII (1302) estableció la hierocrática teoría del gobierno papal. Juan de París la rebatió con el hecho de que la propiedad era anterior a los gobiernos y a la Iglesia. Una idea que, con Marsilio de Padua, fundamentó la separación del orden político del religioso, como Locke haría después, frente a la idea patriarcal del poder, dando importancia decisiva a la anterioridad del derecho de propiedad, del que nace el derecho a la libertad. Argumento repetido por Robert Nozick (*Utopia, Estado, Anarquismo*, 1974) con aires de modernidad, cambiando la terminología política por la juridica de «pertenencias y prescripción». Error sustancial: la libertad colectiva, garantía de las libertades personales, no es derecho ni facultad personal.

Antes de que Lutero titulara uno de sus panfletos con la expresión «libertad cristiana» (1520), liberación de todo deber imposible salvo de la Palabra de Dios, y de que Melanchthon hablara de «república cristiana», la expresión sociedad republicana se utilizó para designar la forma estable de la sociedad. Los glosadores Bartolo y Baldo, encontraron el fundamento de la libertad republicana en el principio de la igualdad de derechos, derivado de la jurisprudencia romana (*quod tangit omnes*). Lo que a todos afecta, a todos corresponde decidir. Nada hay más común que la *Res publica*. Si a todos afecta por igual, a todos corresponde por igual el derecho, y a veces la obligación, de constituirla y gobernarla. A diferencia de las libertades derivadas del ejercicio de derechos privados, la libertad republicana es, por petición de principio, la libertad colectiva derivada de la *Res publica*. En aquella sabia sentencia latina germinó la idea de libertad republicana. Cuyo fundamento no está en la virtud, sino en la lealtad del derecho de todos a participar libremente en la cosa pública de todos, en la República.

El problema político de la libertad

Antes que político, el hombre era un animal social. Durante millones de años, el *homo sapiens sapiens* padeció oscuras angustias de grupo y claros problemas de supervivencia. Aquellas las calmaba con sentimientos de sumisa adoración a fuerzas naturales que no comprendía. Y enfrentaba las necesidades vitales con invención de utensilios y armas que aumentaban su eficacia cazadora y guerrera. Pero no tuvo problema político. El grupo era a la vez poder y sumisión. El problema político se planteó hace diez mil años, cuando nuestros antepasados se establecieron en asentamientos fértiles y hospitalarios, que le permitieron producir más alimentos de los que consumían. La justicia distributiva creó la necesidad de la política. La distribución de agua de regadío, la organización del culto público con sabiduría de oráculos y el almacenamiento de granos en los espacios sagrados, motivaron la creación de un poder central administrativo, inicialmente sacerdotal, y la especialización tripartita de las funciones sociales que caracterizó a los pueblos indoeuropeos. La socialización de la tribu en clanes gentilicios se anticipó a la individualización. Se crearon jerarquías con la apropiación de los excedentes alimenticios. La monarquía, el poder de uno sobre todos, era más estable que la competencia por el mando entre tiranos. Con la discordancia apareció el genuino problema político: la lucha por el poder central sin libertad política colectiva.

El pueblo ateniense venció a la gobernación de tiranos oligarcas hace 2500 años, y resolvió el problema político identificando la libertad colectiva con la democracia asamblearia. Tras doscientos años estelares, un dilatado periodo en Roma y asomos de vida independiente en ciudades medievales del norte de Italia, la disolución de la síntesis republicana se consolidó, tras el combate por la supremacía entre Imperio y Papado, con la emergencia de la

razón de Estado, la colonización de continentes por pueblos europeos, las guerras de religión, el dominio de los mares y del comercio por las potencias colonizadoras y el derecho divino de los Reyes absolutos.

Los conflictos sociales causados por la explotación de la miseria fueron el problema político de Europa. En EE. UU., sin tradición feudal y sin conflicto social en un inmenso país habitado por menos de 7 millones de personas, el problema político, al plantearse con su Independencia la constitución del poder político en el Estado, se resolvió con la libertad republicana en una democracia representativa, que sólo dejó de resolver el conflicto social de la segregación racial. Cuando este conflicto se convirtió en problema político, tuvo que resolverlo en la guerra civil de Secesión, con el triunfo del Norte yanqui sobre el Sur esclavista. Y la negritud recobró la categoría de conflicto social, a costa de su problema ontológico aun no resuelto.

Antes de la Revolución los pueblos europeos tenían un problema político que resolver: la servidumbre voluntaria. Encontrar una causa nacional, moral y racional en la que fundar la relación política. A diferencia de la rebelión norteamericana, la Revolución no planteó el problema político en sus propios términos. Las facciones revolucionarias lo dramatizaron en el conflicto de la razón con las jerarquías aristocráticas y la doctrina de la religión católica. Al principio y al final creyeron resolverlo, como todos los conflictos entre élites, mediante un arreglo concordial de reparto del poder político. El ansia de estabilidad gubernamental sustituyó la dictadura jacobina por la sinecura del Directorio, como tránsito a la consulatura bonapartista. Ese bastardo arreglo condicionó la política europea durante 212 años de irresponsabilidad gobernante. La confusión entre problema político y conflicto social embrolló la solución del primero. Desde entonces no se ha planteado en la práctica de la acción, ni resuelto en la teoría.

Al separar Estado y Sociedad, la Revolución Francesa dejó al individuo sin cuerpos intermedios que realizaran la mediación en la discontinuidad de dos ámbitos de vivencia separada. El desdoblamiento de la moral en dos lealtades producía una conciencia escindida. De un lado, una conciencia de lo social, apasionada por la original igualdad del principio de dividuación de

la especie. De otro lado, una conciencia de lo político, exaltada por las diferencias creadas por el principio de individualización en la comunidad nacional. Cada una comportaba distinta valoración de la justicia distributiva y de las libertades políticas individuales o de clase social.

La consecuencia de esta escisión entre el modo de ser individuo social y el modo de estar ciudadano político, entre la manera de realizarse la persona en la Sociedad y en el Estado, escindió también la visión y el pensamiento sobre la realidad de la posición del hombre en su nación y en el mundo. Las ideas políticas, que siempre habían sido producidas en el contraste de los hechos de poder y la conciencia social de lo real, fueron sustituidas por ideologías que anteponían la conciencia de una parte de la sociedad a la realidad de la experiencia social, velada por ideas parciales propagadas como totales. Las ideologías desplazaron a las ideas para que éstas no fueran descriptivas de la realidad, sino de sus apariencias dinámicas. El pensar se sustituyó por el creer, las ideas por creencias y los criterios por opiniones. Los ismos sacralizaron el pensamiento político. Liberalismo, anarquismo, socialismo, comunismo, nacionalismo. No eran pensamientos sobre la totalidad de lo real, sino religiones comulgantes con una parcialidad ideal. Las ideologías de clase, monoteístas y excluyentes, imposibilitaron la síntesis de los elementos sociales amalgamados, tras la descomposición revolucionaria, en el cínico Estado liberal y con la brutalidad criminal de los Estados socialistas y nacionalistas.

La síntesis hegeliana superaba la antítesis de los contrarios, sin salir del terreno abstracto de la mera lógica, integrándolos en una tesis superadora de la contrariedad formal. Las hipótesis ideológicas excluían la posibilidad de síntesis reales. La historia europea se resignaba ante la oposición violenta de los contrarios, como en la ideología liberal, o aceptaba que uno de ellos eliminara al otro, como en la ideología socialista y nacionalista. Las modernas marcas publicitarias de la mercadería política, neoliberal o socialdemócrata, no realizan síntesis alguna. Designan a partidos estatales financiados por los contribuyentes. Grupos de poder que no creen en nada superior que transcienda al reparto entre ellos de las funciones del Estado.

Los partidos estatales no tienen otra finalidad que la de gobernar

por turnos, enriqueciendo prebendariamente a sus amigos o deudos. Esta innoble función la legitiman con la idea-acción residual (Pareto) de que, en su origen, los partidos societarios estaban amparados por la libertad de asociación con programas de acción política, entre los que los gobernados podían elegir. Esa legitimación de origen y ejercicio, propia del mundo liberal *post*-revolucionario, desapareció por completo en los actuales Estados de Partidos. El ocaso de las ideologías no llevó aparejado, por razones de guerra fría, el de los partidos que las reproducían en el lenguaje, pero no en las acciones. Incorporados al Estado, continuaron la rutina, devenida farsa, de justificar su existencia por la necesidad de competir para la conquista del poder gubernamental por uno de ellos. No se percataron de que ese objetivo perdió su legitimidad cuando todos se hicieron estatales. La competición no desapareció, pero cambio de naturaleza política y de escenario. No era lo mismo competir para conquistar el poder político desde la sociedad, que hacerlo desde el Estado, en tanto que órganos del mismo. Repartirse el poder no es conquistarlo, sino heredarlo sin conquista.

La legitimación de los antiguos partidos societarios no puede ser la misma que la de los partidos estatales. Nadie lucha por conquistar lo que ya tiene. El escenario de la competición electoral cambió cuando las elecciones asumieron la función de fijar la cuota de poder estatal de cada partido. No sólo de los que tienen posibilidad electoral de ser gobernantes, sino incluso de los testimoniales de algún pequeño sector social, con tal de que logren al menos un diputado. La sociedad gobernada no legitima hoy la ocupación del Gobierno por el partido ganador de elecciones legislativas. Lo que legitima es un reparto de cuotas de poder estatal entre partidos estatales. El anterior Estado-organización ha devenido por fin Estado-sociedad política, como en la concepción hegeliana y marxista. El partido que gobierna lo hace en nombre de la masa partidaria que lo vota y de la pequeña minoría de la planicie, sin partido, que desea cambiar el gobierno por el escándalo de corrupción gubernamental más cercano a las nuevas elecciones.

El partido ganador, con el 40% de los votos emitidos y menos del 30% del censo, gobierna a toda la nación sin instituciones que lo controle, pues en todas ellas tiene la cuota mayoritaria. La

sociedad se cree representada por el partido ganador y la minoría asociada. Esa es la servidumbre empeñada en creer que sus amos políticos no actúan por interés personal, sino por el de la comunidad nacional que dicen representar. Nada importa que los diputados no representen a nadie, salvo a sus jefes de partido, ni que actúen siempre bajo su mandato imperativo. Lo que importa es que el reparto del poder político, entre partidos estatales, pueda considerarse forma normal de vivir, sin libertad política, la vida colectiva, y que a ese gatuperio se le llame democracia en la forma de gobierno. En este nuevo Régimen de poder estatal, el problema político sólo puede manifestarse de modo indirecto a través del continuo crecimiento del gasto público y del paro, con abstención electoral, disolución del lazo nacional, corrupción de partidos, pirronismo moral y desprestigio de la clase política, que ocupa el último lugar en las encuestas sobre escalas de valoraciones sociales.

El problema político del parlamentarismo, la representación del interés nacional por un mero diputado local y la inseparación del poder legislativo respecto del ejecutivo, quedó eliminado con la fraudulenta idea de que la incorporación de los partidos al Estado sustituía la antigua representación de la Sociedad por la nueva integración de las masas en el Estado. Las Constituciones llamaron separación de poderes a la separación de funciones del poder salido de las urnas de partidos. Ese fue el argumento de la jurisprudencia de Bonn en favor de la partidocracia, a la que consideró moderna superación de la democracia directa de Rousseau, en palabras literales del Presidente del TC de Bonn, Gerhard Leibholz.

Las diferencias entre los ideomas neoliberal y socialdemócrata, turnantes y tunantes en el gobierno de partidos, son tan insignificantes que, sin aflorar en las acciones de gobierno, tipifican con antiguallas demagógicas su particular idiotismo. Sustituyen las ideas con frases entrecortadas que sirvan de titulares de prensa. Esas frases hechas, esos insignificantes y vacíos tópicos domésticos, sin ser integrados en un contexto temporal, espacial, circunstancial o argumental, constituyen la cultura política enseñada en las Universidades. Completada con la propagada en medios de comunicación serviciales a cada partido estatal de gobierno o de espera de gobierno. Las siglas publicitarias neoliberales y socialdemócratas, como todo el mundo mediático, niegan la

existencia de problema político genuino. Atribuyen los conflictos sociales y las discrepancias políticas a ignorancia de las masas en cuestiones de Estado y de Mercado. Bismarck instituyó la confusión del problema político con el conflicto social. Y mereció por ello la alta consideración de primer estadista europeo.

El genuino problema político ha sido ajeno a las ciencias sociales. Para ellas consiste en la visión del objetivo último de la política en la competencia entre partidos estatales para mantener o aumentar sus cuotas de poder en el Estado. Definición verdadera para los partidos ubicados en él, pero enteramente falsa para el otro polo de la relación de poder, la Sociedad gobernada. El problema político está precisamente en el polo suprimido, en los gobernados que sufren la acción de gobierno, sin haber sido protagonistas en la forma de constituirlo y sin poder para controlarlo.

Un intelectual francés de prestigio, con experiencia en asuntos de Estado, Bertrand de Jouvenel, publicó *The Pure Theory of Politics* (Cambridge University Press-Yale University Press), traducida al francés (Calmann-Lévy 1963), bajo el título *De la Politique Pure*, con *un addendum* sobre *El mito de la solución*, referente al problema político. Y llegó a la conclusión de que este problema es insoluble, después de haberlo definido como «esperanza de encontrar en común un algoritmo que proporcione una cierta respuesta a la cuestión que preocupa a espíritus diferentes».

Jouvenel comienza poniendo de relieve el contraste psicológico entre el placer de comprender la solución a un problema matemático y la insatisfacción causada por las distintas respuestas a un mismo problema político. Para que este contraste fuera didáctico, tendría que haber señalado la distinta percepción que todo escolar tiene de la diferencia entre problema y conflicto. En el colegio, los niños saben enseguida que no es lo mismo resolver una ecuación que hacer las paces entre pandillas rivales; que una cosa es la satisfacción total procurada con la solución racional de un problema matemático, y otra de muy distinto género la inseguridad que sienten ante todo arreglo voluntarioso de un conflicto. Saben que la buena razón, suya o del maestro, encuentra soluciones definitivas a los problemas de la ciencia planteados con los datos adecuados, mientras que la buena voluntad no basta para conciliar de modo duradero a dos bandos enfrentados por causas

sentimentales o por intereses materiales.

En las Transiciones de un Régimen de poder a otro, la concordia entre mandamases se transforma en reconciliación nacional, como si el problema no fuera político sino religioso. El Estado de partido único se sustituyó por el de varios, como si la obediencia se legitimara por turnar el mismo tipo de mando. El malestar cultural europeo, y el peorestar mediterráneo, derivan de que nadie comprende que el problema del mando-obediencia no haya sido correctamente planteado, ni lógicamente resuelto, en dos siglos de confrontaciones sangrientas, causadas por la aplicación a la política de los métodos de enfrentamiento o componenda en los conflictos sociales, que era el obscuro horizonte de las ideologías de clase o nacionalistas.

Si definimos bien el problema político, que siempre ha sido y seguirá siendo el de la libertad política colectiva, la solución se desprende, como en la ciencia, de la realidad de los datos que entran en la ecuación y de su correcto planteamiento. Se equivoca Bertrand de Jouvenel al creer que el problema político no tiene solución. Lo insoluble son los problemas creados por las ideologías, veladuras de la realidad, cuyas soluciones imaginarias y simplificadoras fracasaron con gran estropicio en Europa.

Terminada la Revolución, la inercia reaccionaria creyó que el problema político que la provocó se resolvería con una vuelta a la situación anterior (Restauración). El anhelo de unidad en las facciones, tomando los efectos por la causa, creyó que el problema político lo resolvería un Estado Total que suprimiera las diferencias políticas, bien sea eliminando la política en el seno de la Sociedad, con un Estado ocupado por la reacción social (fascio-nazismo), o bien con una sociedad enteramente absorbida por el Estado totalitario surgido de una revolución de la igualdad (sovietismo-socialismo). La ideología liberal nunca concedió trascendencia a la escisión de la conciencia individual en societaria y estatal. Confió en que la libertad de mercado las uniría con el aburguesamiento de la clase obrera.

El final de la guerra fría puso al descubierto no solo la falsedad de todas las ideologías, sino que el problema político no lo causaba la natural separación de lo público y lo privado, sino la ausencia de control efectivo del Estado por la Sociedad, lo cual volvía a

reproducir el viejo problema de la servidumbre voluntaria en la nueva relación de mando-obediencia, impuesta por el Régimen partidocrático, sin libertad política constituyente.

Pero el problema político, si está planteado en sus propios términos, tiene una solución tan plausible como en los problemas científicos. Pues lo que reproduce ahora el viejo problema es precisamente la no separación de los poderes estatales y la no representación de la sociedad civil en el Estado de Partidos. La solución no ideológica del problema político está en la sencilla y elegante ecuación de identidad verdad = libertad, que la democracia representativa realiza, como lo hizo en su tiempo la directa. Sin necesidad de que la experiencia colectiva lo confirme, la solución de un problema produce efectos comprometedores en la mente y conducta de quienes la descubren. El conocimiento de la verdad política se aferra a sus vidas personales con la lógica implacable de los conocimientos científicos. Viven pendientes del menor fallo en las experiencias inmediatas o en comprobaciones históricas, hasta que la corroboración definitiva de la hipótesis incorpora el descubrimiento a la vivencia común. Y queden, al fin, liberados de su avasallador compromiso personal, mediante la confortable instalación en la verdad política como libertad colectiva.

La primera condición para resolver el problema político, el de la libertad colectiva, es la necesidad metódica de evitar su confusión con el conflicto social, que no tiene relación ni nace de libertad política. Esta condición no la cumplió Jouvenel. Todos los ejemplos históricos que cita, en apoyo de su tesis negativa, no eran problemas políticos, sino conflictos internacionales o sociales. Como él mismo reconoce «en lo concerniente a los problemas políticos que acabamos de citar, los datos del problema son contradictorios». ¿Por qué los cita entonces para seguir afirmando que el problema político es insoluble? ¿Por qué niega la posibilidad de solución de un problema en una materia cuya identidad no ha definido previamente? Esto dice Jouvenel: «Para todo problema político, la contradicción en los datos prohíbe una solución en el sentido propio del término. De otro modo sería problema pero no un problema político». En primer lugar, la contradicción en los datos no permite resolver problema alguno, sea político o científico. En segundo lugar, con datos contradictorios el problema político no es «otro»

problema, sino el mismo problema, pero carente de solución teórica y práctica por estar mal planteado. Y en tercer lugar, no es posible saber si los datos son contradictorios sin haber definido antes la diferencia sustancial entre problema político y conflicto social, entre libertad colectiva y justicia social distributiva, entre poder y facultad.

Hay problema político en todo conflicto causado por la falta de libertad política. La huelga denota un conflicto laboral en un conjunto de empresas o en un sector económico. La huelga puede crear un problema político, pero ella no es problema político, sino conflicto social. Si una huelga general política triunfa y no produce en el acto la apertura de un periodo de libertad constituyente, el Régimen que la padece confiesa su incapacidad para resolver el problema de la libertad colectiva. Esto no significa que las huelgas y las crisis de gobierno no tengan lugar en las democracias. Sucede en ellas que el problema político se plantea a la vez que la solución institucional, como en los casos de *impeachment*. Sin libertad colectiva, todo conflicto social importante es problema político. Y sin justicia distributiva, el problema político se enmascara como conflicto social.

La naturaleza del problema político, la claridad de los términos que lo definen, no permite que en él entren hechos contradictorios, o de distinta naturaleza, ni que pueda confundirse, por la evidencia de sus síntomas, con conflictos de otro origen social, aunque puedan afectar a la credibilidad, consistencia o plausibilidad de alguna de las instituciones estatales. Sólamente un conflicto social o ciudadano que afecte gravemente a todas las instituciones, puede convertirse en problema político, sin solución prevista en las Constituciones, salvo por el cauce de la libertad constituyente que en Europa no es la de imposible reforma constitucional.

El descubrimiento de que el problema político lo resuelve con sencillez la ecuación verdad = libertad, constitutiva de la democracia, produce efectos inmediatos en las personas que, ante el desvelamiento del enigma de la libertad política, se sienten empujadas a procurarla para poder ser libres con la libertad de los demás. Sin este lazo epistemológico con la libertad, los compromisos ideológicos operan como ilusiones de las oligarquías, donde el cuerpo de intereses materiales, con la luz de la verdad a

sus espaldas, sólo puede perseguir las opacas sombras alargadas del ocaso.

La sustitución de la razón por la fe separó a las ideologías del camino de la ciencia. Nacieron en el fragor del conflicto social para comunicar a cada parte la fe en el triunfo final de su causa. Desgarradas por la historia, las ideologías aún ondean sus jirones descoloridos como banderas de partidos estatales sin causa civil. De ser concebidos como medios de liberación, los partidos han pasado a ser fines de sí mismos e instrumentos de dominación. Permanecen en el Estado con ignorancia de lo que mantiene vivas las esperanzas de la sociedad. No pueden resolver el problema de la falta de libertad política, porque ellos son hoy la causa que la alimenta y reproduce.

Descubierta la naturaleza del problema y el modo de resolverlo con la democracia, la libertad política se encuentra en el estadio preliminar de la acción colectiva que ha de conquistarla. En el terreno político no hay solución sin acción. Es más, tratándose del problema político, la acción ha de estar presente en la teoría que lo resuelve. Los factores personales que se comprometen en ella ya no son sólo subjetivos, pues conocen mucho más de lo que sienten o padecen. Saben que en la acción colectiva está la práctica de la teoría y la teoría de la práctica política. El problema se hace operativo cuando su resolución deviene causa y fin de la acción. La verdad pensada sólo puede ser descubierta creyendo en la acción que la realiza.

La acción colectiva que impulsará, desarrollará y dirigirá la solución del problema político, viene dictada por la especificidad de sus fines y de sus medios. La conquista de la libertad colectiva no puede imitar las acciones de los partidos o de los sindicatos. No es en un sólo momento, ni en toda la sociedad, donde ha de operar públicamente la acción liberadora de la servidumbre voluntaria, sino en los puntos neurálgicos y momentos cruciales donde ésta se renueva, o sea, elecciones, docencia, empresas encuestadoras, medios de comunicación, conflictos sociales y crisis económicas insolubles sin democracia política. Se trata de una acción múltiple y constante para despertar las conciencias personales e integrarlas en la parte laocrática de la sociedad civil, es decir, en la más dinámica, abierta, digna y valiente, capaz de secundar la inteligencia objetiva

de la acción, en lugar de a un líder o un jefe de partido estatal.

Las modalidades de la acción no sólo han de ser pacíficas y cívicas, sino coherentes con el fin político perseguido, y adecuadas a la disolución de la naturaleza servil de las instituciones combatidas. Lo cual obliga a dotarlas de un tipo original de organización flexible, basado en la confianza mutua y general que inspira el hecho de saberse agrupados los actores, no por razones ideológicas, ni de medro personal o de ira social, sino para hacer activa la solución del problema político, mediante la implantación de la democracia formal en las mentes y los corazones, antes de llevarla con alegría y seguridad al cuerpo de las Instituciones.

La forma de Estado no se define por sus funciones sociales, pues éstas pueden variar, como lo argumentó Max Weber, sin que por ello se altere su forma. Siendo sociales todos los Estados de cualquier época, la expresión Estado social es un pleonasmo, eufémico y demagógico, para poner mayor énfasis en lo social que en lo político, lo cual más que arbitrario es sectorial y sectario. Tampoco el derecho es criterio distintivo de las formas de Estado, pues ninguna de ellas puede ser estable si no está regulada con algún tipo de ordenamiento jurídico. Los antiguos Estados absolutos y los modernos Estados totalitarios eran tan Estados sociales de derecho como los actuales Estados. La expresión Estado de derecho, otro pleonasmo implantado en las Constituciones por razones demagógicas, tendría sentido si se entendiera como respeto a las leyes, que ningún Estado cumple, o como vigencia de un abstracto derecho natural sin jurisdicción. Estado social y de derecho no añade nada a lo expresado con la voz Estado.

La función represiva del Estado, la que captan los gobernados como potestad visible de las autoridades estatales, no es definitoria de las formas de Estado, ni de distintas concepciones del orden público. La policía actúa exactamente igual ante las manifestaciones colectivas contra cualquier tipo de orden estatal. Sería distinto si la Constitución definiera un orden civil o común en el que el derecho de manifestación pública no estuviera sujeto a previa licencia administrativa, y la represión se limitara a los actos individuales o colectivos de violencia contra las personas o las cosas. La función administrativa tampoco diferencia las formas de Estado. Todas ellas monopolizan la identificación del estado civil de personas y cosas

en Registros Civiles y Públicos de propiedades inmuebles o industriales, concesiones de establecimientos y licencias de explotación de servicios, junto a la exclusiva de la fuerza ejecutiva de las decisiones administrativas, aunque sean ilegales y revocables por los tribunales de justicia contencioso-administrativa. Sólamente en materia fiscal existe una divergencia entre los Estados anglosajones, sujetos al principio de que no hay impuestos sin consentimiento, y los del continente europeo que heredaron el principio recaudatorio del Estado autoritario.

Es fácil distinguir las Monarquías de las Repúblicas por la persona que ocupa la Jefatura del Estado, pero sólo la mente analítica puede descubrir las diferencias de estructura y de función pública que separan y distancian a unas Repúblicas de otras. Para llegar a ver esa diferencia específica no debemos fijar nuestra atención en la parte variante de la estructura estatal, llamada elemento político. Pues esa parte es la que se define con la forma de gobierno, y lo que aquí interesa saber es la idea pura de la República. La RC se distingue claramente de los demás tipos de Repúblicas (liberal, popular, oligárquica, dictatorial, de partidos), en el ordenamiento y la función de los elementos invariantes del Estado —burocracia administrativa y represiva—, y en la constitución democrática de la variable política.

La organización sistémica de los elementos permanentes del Estado no es suficiente para humanizar el elemento burocrático de la Administración Pública, si no está inspirada por un principio de orden ético comunitario, la lealtad, que oriente el estilo de sus estructuras y la dinámica de sus funciones. La lealtad impide que medios institucionales de servicio a ciudadanos y ciudades se conviertan en fines de sí mismos. La solución del problema político con la ecuación verdad = libertad, no se contrae a la forma de Gobierno, sino que se extiende a la estructura burocrática del Estado y a la noción misma de orden público, intrínsecamente dictatorial, a fin de transformarla en el civilizado concepto de orden civil, común o cívico.

La pretensión de formular una teoría pura de la República está justificada también por su esbozo de solución al problema burocrático, con el hilo conductor que la naturaleza civil de la *Res publica* ofrece a la humanización del aparato estatal burocrático. Si

se llegara a lograr quedaría resuelto el problema ocasionado con la separación entre Sociedad y Estado. Este problema no queda totalmente superado con la ecuación verdad = libertad, ni con la creación de la sociedad política intermedia entre la civil y la estatal. Se necesita además que la inteligencia sensible de lo humano rija las relaciones burocráticas. Las soluciones totalitarias aniquilaron la sociedad civil a la vez que lo humano. En el Estado de Partidos, la sociedad civil no tiene más posibilidad de unión con la estatal que la del puente clandestino de la corrupción sistemática. La solución del problema político, encontrada con la Teoría Pura de la Democracia en la forma de Gobierno, quedaría entonces cohonestada y unida a la solución del problema burocrático en la estructura del Estado, con una teoría de la República que trascienda la mecánica de la burocracia estatal, mediante concepciones vivificadoras de la función funcionaria. La reflexión política podría desprenderse así de sus ataduras tradicionales para concebir un orden cívico que, con instituciones inteligentes, sólo tuviera necesidad de reprimir los delitos comunes y los de prevaricación administrativa.

La noción de instituciones inteligentes no está incorporada a la teoría política, pese a la amplia difusión del concepto hegeliano de astucia de la razón. En ella podría basarse la introducción de la inteligencia objetiva en la ideación y funcionamiento de las instituciones políticas y burocráticas. Este no es lugar para repetir reflexiones hechas en artículos y otras publicaciones sobre las instituciones inteligentes de la democracia, y las funciones inconscientes que le incorpora la astucia de la razón, para que el egoísmo de las ambiciones, o las rutinas autoritarias de la burocracia, realicen inconscientemente la finalidad objetiva de las instituciones. Bastará recordar, como ejemplo histórico, la eficiencia de la astucia de la razón en la Constitución de los EE. UU. para crear la institución que dio lugar al nacimiento del patriotismo. «Este no causó el sistema presidencial. Fue efecto directo de la astucia de la razón en él contenida».

La astucia de la razón no es de índole individual. Ningún legislador la tiene despejada en su cabeza. Está dentro de alguna idea-fuerza que la asimiló por la potencia que no tiene la idea-reflejo… La idea-fuerza divulgada en la literatura periodística no

tiene rango filosófico. Pues no se trata de un atributo de las ideas importantes o centrales en el discurso que las expone o en las acciones que las suponen. El sentido de idea-fuerza no equivale al que pueden tener las ideas con fuerza, dentro de cualquier proposición teórica. La noción de idea-fuerza es una novedad del pensamiento, creada a fines del XIX por
A. J. E. Fouillée
(*des idées forces*
L'evolutionnisme
, 1890). Esto no quiere decir que antes de haberse concretado y definido, la síntesis idea-fuerza, su noción no hubiera constituido el núcleo mental de concepciones del mundo tan sistemáticas como las de Platón, Descartes, Kant, Adam Smith, Hegel y Marx, o de teorías de la acción humana tan metódicas como la praxiología de Von Mises. Eran ideas-fuerza las que animaron las acciones revolucionarias con potentes motores de energía humana, en la revolución protestante inglesa, en el desarrollo contradictorio de la Revolución francesa o en la igualitaria y socializante revolución rusa.

Las ideas-fuerza son formas mentales o de conciencia que no sólo tienen fuerza externa incorporada, sino que ellas mismas constituyen una fuerza de comunicabilidad social, en virtud de su intensidad y de la unión de la razonabilidad con la energía de la moralidad. «La revelación interior de una energía y de su punto de aplicación, de una potencia y de una resistencia» (Fouillée). Una ética y una acción donde la idea-fuerza, vinculada al primado de la conciencia de sí, es capaz de crear y jerarquizar valores objetivos. Las ideas-fuerza dejaron de interesar cuando, amputadas las de libertad o igualdad, los partidos estatales ahogaron la idea-fuerza de la democracia representativa. No es fortuito que, sin muro de Berlín, se difunda la noción de pensamiento débil. Lo contrario a una idea-fuerza.

Tampoco es un azar que, ante el hundimiento de las partidocracias en la corrupción y la incompetencia, aparezca como nueva idea-fuerza la de República Constitucional, en tanto que modo institucionalizado de devolver a la sociedad civil la conciencia de sí misma y de su potencia para controlar el Estado, a través de la sociedad política que emane de ella, y a ella represente

en las instituciones estatales. La teoría pura de la República ha sido elaborada con la síntesis integradora de las dos ideas-fuerza de la Democracia (sistema electoral representativo de los electores y separación en origen de los poderes del Estado) y las dos ideas-fuerza de la República Constitucional (lealtad materia-forma, y algoritmo verdad = libertad). Son cuatro potentes ideas-fuerza que no pueden ser rechazadas sin mala fe mental o corrupción moral, una vez que se manifiesta viva la energía que comporta su mero conocimiento, es decir, su potente visciencia.

A diferencia de las antiguas ideas-fuerza, las impulsoras de la República Constitucional no son ideologías. El principio verdad = libertad las excluye. En toda ideología hay una falsedad descriptiva de la realidad social y una utópica concepción prescriptiva del mundo. Lo que a principios del XIX comenzó siendo, con los ideólogos franceses, un mero estudio de la formación psicofisiológica de las ideas, lo convirtió acertadamente Marx en la veladura o enmascaramiento de la realidad, mediante ideas y creencias que ocultaban la dominación burguesa de toda la sociedad. No sólo a la clase obrera, sino a sí misma. Las dos primeras ideologías, el socialismo utópico y el anarquismo, pretendieron salir del desdoblamiento de la conciencia, mediante el retorno a una comunidad elemental o a la sociedad de artesanos. Los economistas del mercado, abandonando la preocupación sociológica de los ideólogos, vincularon la conciencia individual a la visión del mundo desde la óptica de la riqueza de las naciones, producida por la libertad de comercio. El liberalismo era la nueva ideología que ocultaba la dictadura de monopolios y oligopolios en el mercado, creando buena conciencia en la clase dominante, y desgarro de la conciencia desdichada en las dominadas.

El problema del marxismo, el fracaso de la emancipación de la conciencia de clase, se debió a que enmascaraba la realidad con la identificación del interés de la totalidad social con el de una de sus partes. La izquierda filosófica hizo la crítica de las ideologías. La derecha pregonó su ocaso. Crítica y pregón inoperantes, pues donde hay oposición de intereses vitales habrá ideologías que velen o enmascaren la realidad. No puede haber una derecha ni una izquierda conscientes de sí mismas. Ese cinismo requiere una inteligencia autocrítica que no pueden tener los partidos. Ideologías

de consenso o de conflicto esconden su esencial parcialidad. La justicia mínima de Rawls no deja de ser una quimera de inmemoriados.

El relativo bienestar social, el absoluto malestar político, el progreso tecnológico, la sociedad espectacular, el terrorismo, la crisis económica y el débil pensamiento único, han sustituido las ideologías de partidos por la sistemática demagogia de lenguaje y de gobierno, para cautivar a votantes serviles que se perpetúen en la servidumbre voluntaria. La demagogia se basa en los sentimientos de indignación o de exaltación que provoca una gran ficción generalizadora de lo particular o parcial. Bien sea con la exageración de lo que falta en la realidad social, o bien con la presunción de que ésta tiene lo que precisamente le falta. El primer tipo fundamenta la demagogia izquierdista. El segundo, que fue modélico en la propaganda fascista, es típico de la derecha. La única vieja ideología que renace de sus cenizas fascistas es la del nacionalismo regional.

Ante la actual situación europea de desesperanza económica y política, se presentan como idealidades realizables, no enmascarables con ideologías de clase o nacionalistas, los siguientes principios de acción.

1. *Valoración de la ecología y el medio ambiente como ciencia de la preservación de los recursos humanos y naturales, en tanto que son componentes básicos de la riqueza de naciones y sociedades.*

2. *Liberación de la servidumbre voluntaria, con la conquista pacífica de la libertad política que instaure la democracia política con la República Constitucional.*

3. *Superación del escepticismo cultural, mediante la revaloración de inteligencias, méritos profesionales, investigadores científicos, creadores de empresas basadas en el valor añadido, periodistas y docentes de la verdad, pulcritudes idiomáticas en la comunicación y recuperación de la estética de la belleza en los espacios públicos, con sustitución sistemática de la tolerancia por el respeto.*

4. *Confianza en la sociedad civil y desconfianza en los poderes del Estado, con lealtad a las causas dignas, fidelidad a las personas que las sirven y ostracismo social de oportunistas y especuladores.*

La realización de estas idealidades, al afectar por igual a todas las clases sociales, está excluida del ámbito de acción y pensamiento de los partidos. De ahí la necesidad actual de que un amplísimo movimiento de ciudadanos conscientes, renunciando a convertirse en partido político, aglutine a todas las actitudes personales contrarias a la partidocracia, para marchar en un grupo histórico constituyente, hacia la libertad política colectiva, es decir, hacia la democracia política en una República Constitucional.

Entendida como contraria a la mentira, la verdad está proscrita por el poder estatal. En virtud del principio universal del mínimo esfuerzo, la falacia política anida en el reino de la sociedad gobernada. Y en virtud de otro principio universal, el de la adaptación al medio, las conciencias deciden vivir enajenadas, como si la mentira fuera la verdad, hasta que el hábito suprime el como si y lo sustituye por el así sea hebraico. El desmesurado afán de tranquilidad hace de la mentira verdad, y funda el imperio de la falsedad. La servidumbre involuntaria a la dictadura se sustituye con servidumbre voluntaria a un consenso de dominación oligárquica de partidos estatales, sin control de su poder. La liberación de las conciencias acomodadas al medio político no puede venir del interior de ellas mismas. Necesitan que otras conciencias, liberadas de la servidumbre por su propia entereza, las liberen. Pero liberar a espíritus dóciles a la obediencia encuentra obstáculos formidables. El deseo de querer estar en la verdad cede el paso a la querencia social de permanecer en el engaño. Esta muralla interna se opone al asalto de la libertad externa. Para el propósito liberador no basta descubrir la igualdad verdad-libertad.

El problema político consiste en que su solución, aunque se acepte plenamente en las conciencias individuales, es rechazada por la conciencia social conformista, que prefiere considerarla increíble, o irrealizable, antes que verse impulsada a emprender la acción que la realice. Una inmensa mayoría de gobernados no cree, o finge no creer, en la posibilidad de sustituir la partidocracia por la

democracia. Aunque estén desengañados, aún no están desesperados. Sólo se desespera quien espera. Es costoso, pero no imposible, desvanecer los espectros que se agitan para salvaguardar el corrupto y falso Régimen partidocrático. Falso, porque lo único real en él es la mentira o la ficción. La mayoría gobernada tampoco cree, después de tantas desilusiones, en la sinceridad de cualquier movimiento que se proponga conquistar la libertad y la democracia. Tal escepticismo de sí mismo recuerda el chiste judío que comentó Bertrand Russell. Dos polacos amigos se encuentran en una estación de ferrocarril. ¿Dónde vas? A Cracovia. Eso dices para que yo crea que vas a Varsovia. Pero no me engañas. Tú vas a Cracovia. ¿Por qué no has dicho la verdad diciéndome que ibas a Varsovia? Yo no hubiera dudado entonces de que ibas Cracovia.

En el reino de la falsedad el maquiavelismo consiste en decir públicamente la verdad. Del mismo modo que en lógica se conoce la paradoja del mentiroso (Epiménides es cretense y afirma que todos los cretenses mienten), llamada paradoja metalógica por estar basada en el uso de metalenguajes, la negación de la posibilidad de verdad produce la paradoja metamoral de aniquilar la conciencia negativa del incrédulo de sí mismo. No puede creer en la verdad quien se la niega a sí mismo en su conducta.

Si se proclama que la decencia, la inteligencia, la valentía y la lealtad no pueden concertarse para imponer la verdad en la vida pública, y puesto que tal proeza nunca se ha intentado, se confiesa el deseo conformista de vivir con indecencia, ignorancia, cobardía y deslealtad. Sólo el que está bajo esos vicios puede considerar imposible la organización de las virtudes contrarias. Aclarará que no lo dice por él, sino porque la humanidad es así. En tal caso, entrará en la paradoja de negar a la comunidad social, lo que concede a la científica, tecnológica y artística. Sólo queda enseñar al incrédulo oportunista el billete a Cracovia y el tren en marcha.

En la evolución de las especies el oportunismo desempeña una función capital. Las más dotadas para vivir exclusivamente de la oportunidad, como esas plantas carnívoras que sólo tienen que cerrarse para engullir la energía de su presa, son las menos aptas para modificar su circunstancia vital. Es oportunismo vegetal. Invertebrados inferiores tienen que mudar de camisa para crecer. Es oportunismo reptil. Especies superiores, como el castor, no esperan

su oportunidad, se la procuran modificando el medio natural mediante la creación de habitáculos artificiales. Es el reino de la inteligencia instintiva. El oportunismo pasivo es condición del parasitismo. En la humanidad, los pueblos más dependientes y respetuosos de su entorno vital siguieron al pie de la letra la enseñanza de que el individuo no era más que su circunstancia tribal, y quedaron marginados de la historia.

Los cambios repentinos en el Régimen de poder, al modificar la circunstancia social de gobernantes y gobernados, ocasionan olas de oportunismo de todo tipo. Cambios reptiles de chaqueta, bocas apostadas para engullir la presa, descubrimientos repentinos de ocasiones favorables al enriquecimiento, olvido inmediato de la vida pasada, cambios rápidos de costumbres, imprevisión de lo por venir, apología del presente.

Los ejemplos históricos más ilustrativos se producen cuando, sin intervención de la sociedad gobernada, el asesinato, la muerte natural de un dictador o la destrucción de la tiranía por un ejército extranjero, liberan de repente las ambiciones soterradas en la oportunista cobardía anterior. No deja de llamar la atención que el oportunismo de las desnudas ambiciones sea precedido y seguido por el de ideas revestidas o travestidas, y por las teorías inmorales de la irracionalidad, que acomodan la ética a cada caso particular (jesuitismo o casuismo), a la circunstancia más inmediata, consustancial al yo (circunstancialismo), a la situación en el mundo (situacionismo existencialista), a la ocasión mediante o mediadora (ocasionalismo contra el libre albedrío), o a la coyuntura histórica de cada generación cultural (coyunturalismo moral). «Yo soy yo y mi circunstancia» si renuncio a transformarla. El castor es mejor filósofo.

En la derecha, el oportunismo se manifiesta con la doctrina de la accidentalidad de las formas de gobierno, de origen religioso, y con la ideología nacionalista, de tendencia totalitaria. La izquierda ha desarrollado, para sobrevivir sin mala conciencia, todos los tipos de oportunismo personal, bajo el pretexto de que sólo se tiene posibilidad de hacer bien al pueblo desde el Estado (millerandismo socialista) y de que sólo la izquierda tiene la generosidad de realizar la reconciliación nacional, también de origen religioso (comunismo de partido estatal).

En la evolución de la Naturaleza, la función no crea el órgano. Surgido por azar, si éste se adapta a una función que mejora la especie, se convierte en organismo necesario. En la evolución de la Cultura, la acción humana crea símbolos comunes para mantener unidos a grupos sociales. Si son idóneos, prosperan transformándose en organizaciones. A diferencia de los organismos, éstas subordinan poco a poco la finalidad de su función social en fines de sí mismas (heterogonía). Es la historia de los partidos. Después de los partidos de representación surgieron los partidos de integración. Los primeros se dotaban de una organización limitada a la coordinación de comités locales, en consonancia con el sistema electoral por mayoría de distrito. Los segundos se dotaron de burocracias jerarquizadas y obedientes a las consignas dictadas por líderes carismáticos, para la conquista permanente del Estado. Los partidos de integración de masas respondieron a la ideología comunista y socialista de la clase obrera, o a la ideología nacionalista contra el peligro de la categoría social que destruía la unidad de la conciencia nacional con la nueva conciencia proletaria. Tanto la revolución obrera como la reacción nacionalista fundaron Estados totalitarios de partido único. El fascionazismo fue aniquilado con una guerra mundial. El comunismo estatal, con una larga guerra fría. El modelo de partidos de integración de masas, sustituyendo al de representación, se incorporó a la estructura de los Estados europeos de la postguerra, salvo en el Reino Unido y Francia, dando lugar a la degeneración de lo público y a la absoluta falta de representación de la sociedad en el Estado de Partidos.

El expediente de poder que se inventó para la guerra fría, además de negar la posibilidad de libertad política en la sociedad, única fuente de legitimación de los partidos, humilla la capacidad de las distintas fuerzas sociales para desarrollarse sin la corrompida y costosa tutela del Estado. Carecen de legitimidad democrática tanto los poderes estatales no separados, como los partidos que se los reparten por cuotas, mediante el sistema de elección proporcional. Mientras que los partidos no salgan del Estado y entren en la sociedad civil, de donde nunca debieron salir, no estarán civilizados, pero sí embrutecidos como autoridades estatales con funciones de policías del pensamiento. Esa es la función del consenso.

Organizar la decencia en la vida pública parece un despropósito. Pero su aspecto quimérico se desvanece cuando se piensa que decencia no quiere decir honradez, sino decoro o compostura, civilización en sentido kantiano. La vida pública ya no está sólamente en quienes se dedican a las causas o cosas públicas (políticos, artistas de espectáculo, deportistas, periodistas, famosos y rameras), sino también en la sociedad familiar o privada que goza o padece las acciones públicas indecorosas que la invaden. Es legítimo que la sociedad se defienda contra las agresiones a la dignidad cometidas por la descarada grosería de la vida pública partidocrática. Organizar la decencia privada para adecentar con ella la vida pública, no siendo idea descabellada, parece irrealizable por el simple hecho de que nunca se ha intentado. Esta objeción tendría fundamento si la organización del decoro político se hubiera intentado alguna vez y hubiese fracasado.

El prejuicio de que dada la condición humana semejante empeño sería una utopía, debe ceder el paso al juicio de su viabilidad, ponderando los medios de que dispone la decencia privada para imponer el decoro en la vida pública. No para cambiar la naturaleza humana. Individualista y sociable. Egoísta en lo económico y altruista en lo espiritual. Rutinaria en costumbres sociales y asimiladora de novedades tecnológicas. Despectiva de lo ajeno y entusiasta de lo propio. Conformista ante el poder arbitrario y protestante de las pequeñas injusticias vecinales. Dócil ante el mando y cruel en la imposición de obediencia. Belicista por egotismo y pacifista a distancia del conflicto. Vulgar en masa y refinada en intimidades. La humanidad deseosa de libertades viviría mejor si supiera cómo salir, sin necesidad de heroísmo ni de sacrificios patrimoniales, de sus servidumbres forzosas o voluntarias al Poder de la inmoralidad en el Estado de Partidos.

La dificultad para organizar la civilidad no está pues en la naturaleza humana, ni en su falta de antecedentes históricos, sino en que su adversario, con dos siglos de experiencia en el uso y abuso del poder estatal, ha llegado a dar perfección institucional a la idea de impotencia de los gobernados. Con una cultura política secular basada en el miedo a las masas y a la libertad, se usan vocabularios de símbolos de símbolos de libertad que anestesian la conciencia de la realidad oligárquica, y renuevan la tradición de

obediencia a los poderes estatales por rutinas de servidumbre voluntaria. Frente a la organización institucional de la indecencia política, han fracasado las personas honestas, pero ilusas, que se incorporan a los partidos estatales creyendo que pueden mejorar el Régimen. Y fracasaría la organización de la decencia civil, si prometiera adecentar la vida pública participando en la contienda electoral partidocrática, para instaurar la democracia desde el interior del Estado de Partidos. Eso sería pura utopía de la pura idiotez y otra ilusión reformista para el engaño de sí mismo.

La novedad de una organización política de la decencia está en que no organizaría las ambiciones, sino las conciencias; no las ideologías, sino las ideas; no los intereses de clase, sino los de socialidad y lealtad en todas las clases sociales; no los narcisismos regionales, sino el sentimiento histórico de la patria común; no tanto las libertades personales aseguradas como la ignota libertad política colectiva. La esperanza de que la organización de la decencia venza a la de la indecorosa partidocrática, estriba en que, si el número decide la fuerza, por cada sujeto sin escrúpulos morales hay al menos veinte personas sin ambición de mandar o engañar a las demás.

La organización de la decencia requiere permanente buena fe en sus promotores. Pero la buena fe moral no es operante por sí misma en este menester. Necesita el concurso de una buena fe mental que establezca la comunicabilidad con mentalidades cerradas a toda idea o propósito que choquen con lo visto, oído y leído en los medios de comunicación. Además de la probidad como código de conducta, el decoro necesita para organizarse el uso meridiano del idioma, a fin de que éste elimine, con la precisión de sus expresiones, los recelos imaginarios de los egoísmos de corto alcance y las sospechas que levanta el enrevesado lenguaje del poder. Si lo primero que el poder fraudulento necesita corromper, para encubrir su engaño, es el valor genuino de la palabra, la lealtad al idioma debe usarse con propiedad, desterrando eufemismos, frases hechas, giros esotéricos y símbolos de símbolos, que sólo son comprensibles en liturgia, arte simbólico y poesía conceptual. La inteligencia práctica del sentido común y la corrección idiomática se pondrán en marcha si no se habla con la falsedad y vulgaridad de los discursos del poder y la fama.

El sentido común no necesita organizarse para ser operativo. Pero él solo tampoco puede ordenar las situaciones complejas, según el orden de jerarquía de los valores y elementos sociales en conflicto. Lo pudo hacer en las sociedades agrícolas, acompasando criterios de trabajo y ocio a los ritmos de la naturaleza y a la sabiduría de los ancianos. En las sociedades tecnológicas, la juventud de la inteligencia sustituye la madurez de la experiencia. El conocimiento especializado reniega de la sabiduría. Hoy falta adecuación de los conocimientos extensos a la necesidad de síntesis intensas que sean útiles al progreso moral de la especie. La especialización multiplica el número de eruditos y disminuye el de sabios. Las relaciones humanas no pueden ser regladas con inteligencia artificial. El sueño tecnocrático no podrá realizarse. Las pasiones no progresan desde lo primitivo a lo civilizado, sino a la inversa. Somos seres sujetos a la ley del más fuerte, sentados ante el ordenador de comunicación instantánea. Pero sin apetito de poder, el sentido común puede impulsar una revolución cultural, con la impronta humanista del poder de la sociedad en el Estado.

La inteligencia política, al tener que proyectar para el futuro nuevas combinaciones de elementos del pasado, pide el concurso de la inteligencia científica, la inteligencia de la historia y la inteligencia social. Y por tener que prevenir consecuencias y acontecimientos nuevos, fuera de inciertas prospectivas o cálculos de probabilidades, ha de estar acompañada de la inteligencia intuitiva. El trabajo en equipo de tipos tan distintos de lucidez analítica o sintética, excita e interactiva la potencia creadora de la inteligencia política. Un recurso del que jamás podrán disponer los partidos estatales, cuyos jefes son cooptados por su habilidad en ocultar, con la mediocridad y modestia que parecen manejables a sus colegas, la colosal dimensión de sus íntimas ambiciones, alimentadas de sueños fantasiosos.

El miedo es un sentimiento natural que no rebaja la condición humana. Lo inhumano es que el miedo institucionalice la forma de Gobierno. Los pueblos viejos de tradición autoritaria son, por naturaleza adquirida, miedosos e ignorantes. La primera gran teoría política, la de Hobbes, está sentada sobre el miedo. Por miedo, se prefiere lo malo experimentado a lo nuevo experimentable. Sin miedo, la ignorancia se suple en todos los campos del saber con la

sabiduría intuitiva de la lealtad a lo natural.

Bajo las dictaduras, los pueblos fueron inculcados de recelo social y respeto a las autoridades, de retraimiento en las expresiones y servilismo en las acciones. La miseria se aliviaba con la emigración. La conciencia política se domaba con el bromuro de lo antiguo, lo exótico o lo abstracto. La juventud se concentraba en su preparación profesional. La muerte de los dictadores y el mejorestar económico dieron oportunidad a la libertad política. Pero la fórmula de vencedores foráneos y oligarcas propios la frustró en el Estado de Partidos, con traiciones de altos vuelos y deslealtades a ras de tierra. La libertad sin ira, asueto de mansos en el festival del consenso, mudó el retraimiento del miedo en exhibicionismo de cháchara y vulgaridad; el pudor ermitaño en desnudez de cuerpos y vaciamientos de almas; el acatamiento servil en servidumbre voluntaria; la cobardía civil en corrupción; la elevación profesional en analfabetismo político; la ilusa visciencia del falso conocimiento en degeneración partidista de la cultura y en planificación formativa del mal gusto y la ignorancia. Los resultados no se hicieron esperar. Fratrías nacionalistas en lugar de patria nacional. Licencias personales en lugar de libertad colectiva. Consumo de mercancías culturales en lugar de investigación científica, creación artística y pensamiento social. Los temores y miedos de antaño fundaron la indiferencia de hogaño. En el quicio de la vida, donde giran las virtudes cardinales, faltó sitio para el desarrollo independiente de la fortaleza. En la educación planificada, el lugar de esa virtud lo ocupó el temple de la rudeza fascista y el talante socialista de la impávida estulticia.

La épica literaria y los historiadores románticos nos contaron las historias ejemplares de los héroes. Pero ninguna reflexión intelectual, salvo la militar, se ocupó de educar la juventud en la valentía civil, ni en el modo de mantenerla en la cortesía social. Ahora lo cortés y el interés aquietan lo valiente. Los intelectuales ejemplifican la cobardía en sus conductas personales y en sus producciones ideológicas. Importa saber que los cimientos de la valentía social están en la seguridad de la infancia, sobre la que se construye el noble edificio del valor ciudadano. Un tipo de valentía cercana a ese valor cívico que, de modo discontinuo, se manifiesta para aliviar el dolor humano y los daños materiales en situaciones

catastróficas.

A diferencia de la temeridad, la valentía surge del conocimiento de la naturaleza imaginaria de casi todas las causas de miedo. Se es valiente ante la opinión ajena, no ante la propia. Pues no hay coraje, sino serenidad, en quien actúa a tenor de la situación, sabiendo que ningún riesgo serio asume con la acción generosa. La falta de valentía para diferir de la opinión común pertenece a los hábitos residuales de las dictaduras y autoritarismos domésticos. Sin peligro real, el deber moral se constituye en motor de la valentía, cuyo grado se acompasa con la estimación que se tenga de lo valeroso para convertirlo en valioso. Si nada es más valioso que la verdad y la libertad, nada será más valeroso que las acciones para conquistarlas. Y siendo el valor tan contagioso como el miedo, a la organización de éste por el Estado, la sociedad civil debe responder con la organización de la valentía, difundiendo la valiosa idea de que en la República Constitucional la libertad colectiva no requiere más que el cumplimiento del deber cívico, aconsejado por el sentido común y por la simplicidad de una vida decorosa.

La valentía individual no es condición del valor cívico colectivo. La falta de coraje disimula la falta de seguridad en sí mismo y la carencia de criterio en asuntos de moralidad social. La duda paraliza el cerebro para la acción inmediata, ante la posibilidad de elección de opciones igualmente indeseables, pero no al intelecto activo ni a la sensibilidad de los instintos básicos. Un mismo tipo de sensibilidad ante el placer y el dolor, sentidos en compañía, une a más gente que un interés común indefinido o lejano. La probidad personal y la inteligencia social, concurriendo en almas sensibles ante la injusticia, la mentira y al abuso de poder, son para el valor ciudadano lo que el viento para el fuego. En sociedades civilizadas, la unión de lo decoroso a lo inteligente, de lo verdadero a lo grato, de lo justo a lo útil, se hace condición social de la valentía consciente de la situación donde actúa, en contraste con la prepotencia injustificada del nacer, del parecer, del poder y del saber especializado. La cobardía suele crear más riesgos que la valentía. La prudencia, siempre mendiga de fortaleza y audacia, sólamente excluye la temeridad y la prepotencia.

Los pueblos se creen lo que les diga la propaganda del Estado. Ayer, que vivían la democracia orgánica de las dictaduras

totalitarias sostenidas por un torpe sentimiento nacionalista. Hoy, que tienen la democracia social de las partidocracias, no representativas de los electores, ni de la sociedad civil, sino exclusivamente de los propios partidos estatales. Nadie desea lo que cree tener o desconoce. Sólo grandes acontecimientos pueden sacar a los pueblos de sus grandes errores. El obstáculo no está en la generalidad del error, sino en su causa pasional. Los pueblos creen lo que satisface sus pasiones de tranquilidad de avestruz. Minorías ansiosas de verdad y de coherencia abren sus oídos a palabras reveladoras de las causas del malestar político. Los votantes no ven alternativa al degenerado régimen de partidos estatales. Prefieren mantenerlo y no aventurarse en la experiencia de la democracia política, que creen tener, como sucedía con la democracia orgánica de las dictaduras, de la que no querían salir por miedo a la libertad.

La muerte de los dictadores no libera de miedo a los pueblos sojuzgados, ni a la mentalidad colectiva, pero sí a las oligarquías que, unidas y sin riesgo, ocupan el Estado en permanente transición a sí mismo. Las oposiciones a las dictaduras fracasaron por no venir de la consciencia de la sociedad; por la división de las ambiciones de poder inmediato; por el muro de silencio que las aislaba de la sociedad. La carencia de alternativa de poder hizo fracasar la rebelión juvenil de mayo del 68. La Teoría Pura de la RC, en tanto que teoría del poder y filosofía de la acción colectiva, es consciente de ser la única alternativa de la libertad política al Estado de Partidos.

El problema que debe resolver la libertad política en su fase constituyente no es de carácter ideológico. Salvo los partidarios del Estado de Partidos, los nacionalistas y los dogmáticos del escepticismo, ninguna persona preocupada por el bienestar de la sociedad donde vive puede oponerse a la República Constitucional. Única forma de Estado que realizó la democracia formal en EE. UU., y que la garantiza con instituciones adecuadas. Se puede estar o no de acuerdo con los medios para su realización. Eso depende del grado de conocimiento de la realidad política y de la idoneidad de las acciones colectivas que se propongan para transformarla de modo pacífico.

El liberalismo es una ideología. La libertad política colectiva, no. Aquél presupone que la libertad de acción de un poderoso es

equivalente a la de un pordiosero (Taine). En eso reside su fe ideológica en el mercado económico y en la igualdad de derechos y oportunidades. Pero el siglo XX ha probado que ninguno de los ideales de justicia o de igualdad social puede ser afrontado sin libertad colectiva. La forma de Estado fundada en ella no entra en la órbita de la cuestión social, ni en los asuntos de la democracia material, que sólo incumben a los Gobiernos de la democracia formal.

La división derecha-izquierda no entra en juego cuando se trata de conquistar la libertad política para todas las ideologías. Preguntarse por el sentido conservador o progresista de la República Constitucional, cuando no existe libertad política ni democracia formal, sólo demostraría el vigor de la ignorancia y del prejuicio que aún retienen a millones de personas en la dicotomía derecha-izquierda, a pesar de que esta tradicional división ideológica perdió su sentido cuando los partidos se hicieron estatales. Todos los partidos actuales, más que de derechas, son ultraconservadores. Conservadores de la propiedad privada, a la que ninguna izquierda osaría atacar sin riesgo de perder su militancia. Conservadores del tipo oligárquico de poder estatal donde están colocados. Esto no significa que hayan dejado de existir una derecha tradicional y una izquierda social en la sociedad gobernada. La liquidación de esa vieja etiqueta ideológica sólo se produce en la sociedad gobernante, en la sociedad política generada y degenerada en los actuales Estados de Partidos. Pero permanece en la sociedad gobernada.

Antes de que la Asamblea francesa se reuniera en sala horizontal, ocasionando la separación espacial entre derecha e izquierda según su asiento a los lados de la mesa, en el anterior hemiciclo se llamaron montañeses, valleses y planicios o empantanados —*montaigne, vallé, plaine, marais*— a los que, por afinidad en el grado de intensidad del sentimiento revolucionario, se sentaban arriba, abajo o en medio de las gradas. El bolchevismo y la marcha sobre Roma decantaron la derecha hacia el fascismo y la izquierda hacia Moscú. Maurice Thorez denunció a De Gaulle como agente del imperialismo británico, y ayudó a la represión nazi de la resistencia francesa, hasta que recibió la orden contraria de Stalin, roto su pacto con Hitler. Sólo entonces los comunistas

entraron en la resistencia francesa y yugoslava. Los principales agentes del orden estatal contra el movimiento estudiantil del mayo francés del 68 fueron el partido y el sindicato comunistas. Los partidos socialistas, llamados liquidadores por Lenin, reprimieron la izquierda comunista y anarquista en la guerra fría.

La *Teoría Pura de la República* no puede ser de derechas ni de izquierdas, porque es revolucionaria en la legitimación del poder político, en el fundamento de la Revolución en la Libertad Política. El filosofo Alain, en los años treinta, salió al paso de la creencia fascista que consideraba obsoleta la oposición derecha-izquierda. Quien tuviera esta idea, dijo el filósofo del radicalismo, confesaba que era de derechas. La creación del Estado de Partidos, en los pueblos vencidos por el ejército de EE. UU., fue obra política de la derecha residual que sobrevivió al totalitarismo. La democristiana y la socialdemócrata. La misma que creó las instituciones que ascendieron a Hitler, y se integró, salvo conocidas excepciones, en el Estado Total de Mussolini y en el tercer Reich.

Prohibidos los partidos comunista y fascista (Alemania), y en ascensión el eurocomunismo (Italia), se expandió la ideología del fin de las ideologías, basada en el hecho de que la política estaba dirigida, a uno y otro lado del telón de acero, por unos mismos criterios neutros de carácter técnico y burocrático, para un desarrollo económico permanente de la producción. Uno de los más lúcidos intelectuales de EE. UU., Galbraith, con quien tuve la suerte de mantener en Madrid un interesante diálogo sobre el tema, acuñó el término tecnoburocracia.

Las rebeliones juveniles del 68, cuando ya era patente que en toda Europa no había un solo partido parlamentario de izquierdas, pusieron al descubierto que la clase política era de la misma condición en la derecha y la izquierda. Más solidaria entre sí, que los partidos de izquierdas con las clases deprimidas que decían representar. Diez años después, la Transición española del 78 reveló lo mismo que el mayo francés del 68. Éste se desintegró en las urnas, dando la mayoría a la derecha más conservadora. Aquella engañó a los españoles, asustándolos con peligros imaginarios de guerra civil, para que la clandestinidad pudiera pactar impunemente con los hombres de la dictadura, la continuación de éstos en el Gobierno, sin revisión del pasado, a cambio de hacer

estatales, con cuotas de reparto de poder y subvenciones de fábula, a los partidos socialista y comunista.

Sin libertad política la distinción derecha-izquierda carece de color. Todos los partidos estatales son pardos. El que maúlla demagogias de progreso marca las fronteras con la derecha nacional. En el Estado de Partidos, los gobernados no eligen ni deponen gobiernos. Los padrinos de la patria no articularon Constituciones para fundar sistemas políticos derivados de la libertad política, sino para establecer Regímenes de poder de la clase política, contra el miedo imaginario a las reacciones de las masas liberadas de las dictaduras. Ignoraban el fenómeno social conocido desde la antigüedad griega. Los pueblos salen de la tiranía, si no la derriban ellos, para ofrecerse a poderes oligárquicos. En Europa occidental, al de exjefes políticos que, humeantes los campos de batalla, visitaban el cuartel de Eisenhower en París, para devenir sin más jefes de Estados o de Gobierno, en oligarquías de partidos o partidocracias. No necesitaban el concurso de la verdad ni el de la libertad, que sus pueblos no habían conquistado, para trepar al Estado por la escala de la potencia vencedora. Esos políticos estaban tan seguros de monopolizar los nuevos puestos de mando que, sin necesidad de legitimación interior, obtuvieron con el sistema proporcional la equiparación con el sistema democrático de los vencedores, a quienes les bastaba que esa fórmula europea les sirviera de expediente improvisador de interlocutores para los planes de reconstrucción de Europa y de guerra fría. Es un hecho irrebatible que los europeos no conquistaron su libertad.

Unidad, consenso, pluralidad

Los distintos tipos de pasiones colectivas que causan angustia social producen tendencias a diferentes clases de agrupamiento. El miedo se une bajo las dictaduras de partido. El pavor reina en la soberanía de uno. El temor, en la de varios. Al pánico generalizado en la sociedad lo sofoca la tiranía. El recelo mutuo asocia las oligarquías en el consenso. Las guerras necesitan generalísimos. La paz subsiguiente, generales. Los partidos estatales son el generalato que la victoria de EE. UU. creó, en Europa, para los partidos derrotados por el nacionalismo. Donde hay mando de generales civiles, la pluralidad social no se traduce en pluralidad política. Sin disolución del miedo a la libertad, el sosiego se procura con uniformes de siglas militantes. El drama de la Libertad ha tenido sus cantores fúnebres. Pero más fundamento histórico que la queja postrera de Madame Rolland tendría el quejido de la ambición de unidad. ¡Unidad, unidad, cuantos crímenes se han cometido en tu nombre contra las facciones! ¡Consenso, consenso, cuantos crímenes contra la disidencia necesitas ocultar!

La filosofía no se ha ocupado de analizar la preocupación de unidad organizativa en las aspiraciones al poder de los movimientos políticos. Ha creído que ese tipo de unidad no es susceptible de ser teorizado o ideado, por depender de las circunstancias concretas que dictan, en cada caso, las estrategias unitarias. La reflexión política, limitada a distinguir entre unidad de organización y unidad de acción entre distintas organizaciones, ni siquiera ha vislumbrado que lo cuestionable no es el modo de conseguir la unidad, sino la unidad misma en tanto que bien político deseable.

Salvo en el conocimiento de la realidad (unidad epistemológica), en las movilizaciones bélicas (unidad ontológica) y en la coordinación de los elementos de la acción unitaria emprendida (unidad estratégica), ninguna experiencia ha demostrado que la

unidad de organización haya sido condición necesaria para lograr el propósito colectivo perseguido con ella. Lo que enseña la historia, el horror a la unidad totalitaria y el fracaso de la unidad consensuada, es que ambos tipos de unidad exigen el sacrifico de la libertad política. Salvo la inconsciente unidad nacional, la unidad política es en sí misma un crimen ideológico. El pluralismo no puede ser suprimido con la unicidad de los actores, ni siquiera en la fase constituyente de la libertad política. La Constitución del consenso predetermina la no libertad de lo constituido con lo consensuado. Un prejuicio vulgar, como el de los mitos fundadores, considera que la unidad constituyente, la que debe fijar las reglas del juego, al dar existencia libre al cuerpo político, alcanza la categoría de unidad ontológica, como en la unidad nacional determinada por la historia. Pero esta idea y esta comparación son incongruentes.

La unidad nacional en el sentimiento de la patria proviene de la vivencia en común de la historia de cada pueblo. No está ligada a voluntad alguna de hacer la nación, como pretenden los nacionarismos, sino a la inteligencia de entenderla y aceptarla como algo dado por una historia singular distinta a la de otros pueblos. Si la unidad nacional se organiza como sentimiento hay fascismo. La unidad de organización no es fruto de la inteligencia de un universal concreto, sino de la voluntad de eliminar las diferencias ideológicas, por miedo a la libertad política, mediante la equiparación del Uno al Todo, con violencia institucional o con el fraude del consenso.

El origen del mito de la unidad está en el inmovilismo y la permanencia del ser en la metafísica de Parménides, que opuso la verdad y certeza de lo Uno a la ilusión de lo Múltiple, que es el reino de lo opinable. Este mito conservador se repite en el idealismo platónico, donde se halla la reflexión que permite comprender el totalitarismo de la unidad: la idea realiza la unidad de lo múltiple, pues recoge y concentra la multiplicidad. Pero la dialéctica de la unidad en materia política no ha podido salir de ese círculo viciado, sin prescindir de la libertad. Por eso, aunque la idea de unidad política proceda de la experiencia, la historia del Terror revolucionario y la catástrofe nacionalista del siglo XX la condenan.

La fuerza psicológica del mito de la unidad es tan grande, tan extendida la creencia de que la unión hace la fuerza, que incluso

llega a ser dogmática en los movimientos de liberación nacional. Lo que pueda parecer obvio no lo es. Pues sería antinatural que para llegar a esa unión, se tuviera que transigir sobre los principios y valores de la fórmula constitucional garantista del pluralismo político. La unidad constituyente causa unidad en lo constituido. Salvo en la guerra contra un enemigo exterior, ningún movimiento de liberación ha traído consigo la unidad política interior.

¿Cómo esperar que formaciones con ideas contrarias renuncien a las diferencias que dan carácter a sus existencias? ¿Cómo pedirles que dejen de ser lo que son? En el concepto de unidad política hay que distinguir entre la unidad de los gobernados, en su dimensión nacional, la unidad de los gobernantes, constitutiva de la clase política, y la unidad de los aspirantes a gobernar, siempre divididos en ideologías de poder. La primera exige la máxima aceptación por la sociedad de la forma de Estado y de Gobierno. La segunda separa a la clase gobernante de la gobernada. Y la tercera es una contradicción lógica y política. La vocación de gobernar no sólo excluye otras ambiciones de poder, sino que divide la unidad social en partidarios. La propia esencia de partido político presupone la pluralidad. La unidad política, sin enemigo exterior, es un mito tan irrealizable como no deseable, por ser negador o contradictorio de la libertad y la verdad.

Las tácticas de unión ciudadana, en tanto que inspiradas en la libertad política, sólo son concebibles en momentos de liberación global si, y sólo sí, los impulsores y promotores del movimiento unitario carecen de ambiciones de poder y son creídos por ser veraces. Fenómeno hasta ahora inédito. Pero incluso en ese caso, la necesidad de saber que tipo de forma de Estado y de Gobierno sustituirá al que provoca la sublevación, hace imposible la unidad de la oposición. Esta carencia de programa mínimo único la sufrieron en sus carnes los dirigentes de la resistencia clandestina al fascismo y, en su alma, los opositores democráticos que permanecieron leales a la causa pacífica de la ruptura democrática, contra el traidor y costoso oportunismo de la reforma pactada en nombre de una falsa unidad.

Dado el carácter congénito de la diferencia de intereses que entretejen la trama y urdimbre de la sociedad civil, no hay punto de coincidencia duradera que permita traducir en unidad política la

divergencia social. Sólamente en casos de peligro común (guerra exterior o secesión interior), y mientras el riesgo dure, la unidad nacional de la sociedad deja de operar inconscientemente como categoría histórica, transformándose en valor político consciente de su existencia. Fuera de esos contextos, la unidad nacional no puede ser lícitamente invocada como principio fundador de acciones políticas unitarias, como hacen las agrupaciones nacionalistas, puesto que tal unidad no es resultado de una supuesta voluntad de acción colectiva, ni de un quehacer común, sino presupuesto histórico de la existencia social. Y un presupuesto no se transforma, sin coacción moral o engaño, en finalidad. Ese es el fraude político de todo nacionalismo.

Se podría pensar que la libertad y la igualdad, al ser valores espirituales que trascienden la parcialidad egoísta de los intereses materiales, podrían fundar tipos de unidad política que gozaran de aquiescencia general. Pero sucede que la política, en tanto que relación de poder encuadrada en escenarios conflictivos, necesita utilizar los valores morales como instrumentos de dominación del todo social por una de sus partes. Y para ese fin han de convertirlos en ideologías. En consecuencia, hay tantas concepciones de unidad política como ideologías egotistas. Y éstas, creyéndose y haciendo creer que son portadoras de verdades universales, tienden a tipos de unidad totalitaria. En este aspecto no habría diferencias esenciales entre las distintas ideologías. Las tendencias uniformadoras del nacionalismo y del comunismo se hicieron patentes en sus acciones de conquista del Estado, para transformarlo en totalitario. Pero esa tendencia también existía, aunque disimulada, en las ideologías liberales y socialdemócratas que confiaron la unidad política a la acción unitaria de la invisible y sabia *longa manu* del mercado, o a la coactiva intervención del poder central para estatalizar la representación de la sociedad civil.

La nueva idea de unidad política, el consenso, creó ilusión de libertad sustituyendo el partido único por la estatalización de todos los partidos. La ficción de pluralismo político se traducía así en relativismo cultural y escepticismo moral. Y la guerra fría consolidó el artificio. El pueblo es una abstracción a la que recurre el discurso político para hacerlo sujeto imaginario de la acción, si una parte pequeña del mismo puede imponer su voluntad al resto, como si

fuera la voluntad de todos o de la mayoría absoluta, prescindiendo de la pasividad que suele superar el número de gobernados activos o participantes en el régimen político. No existe peor definición de la democracia, ni mejor expresión demagógica de la misma, que la de Lincoln («gobierno del, por y para el pueblo»). Todo gobierno, hasta el más tiránico, siempre es gobierno del pueblo, como materia gobernada, y gobierno para el pueblo, como único destinatario de la acción gobernante. La falsedad demagógica está en el por. Lo demás sobra, por obvio. Las frases circulares convencen más a las masas que las verdaderas.

Un pueblo numeroso no puede gobernarse a sí mismo. El autogobierno es una utopía. La democracia directa es de realización imposible en las Repúblicas de comunidades extensas. Sólo puede existir democracia representativa, bajo forma republicana, si los gobernantes son elegidos directamente por el cuerpo electoral de los gobernados, y los representantes de ese electorado, reunidos en asamblea legislativa, no intervienen para nada en la elección del gobierno. Si al gobierno, o a su jefe, lo elige la asamblea legislativa, sucede lo que previó la maravillosa ciencia política de Montesquieu: «si el poder ejecutivo fuera confiado a cierto número de personas sacadas del cuerpo legislativo, no habría ya libertad, porque los dos poderes estarían unidos», y «cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo están reunidos no hay libertad, porque se puede temer que… hagan leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente» (*El Espíritu de las Leyes*, Libro XI, 1748). En Europa no hay, pues, democracia política. Incluso en Francia, el Presidente del Poder ejecutivo, elegido en sufragio directo, ha de someter a la Asamblea legislativa la aprobación de su programa y equipo de Gobierno.

Desde el Directorio, que dio marcha atrás a la Revolución francesa, la clase política integrada en el poder legislativo ha temido no ser ella la que haga y deshaga los gobiernos. El miedo de la burguesía semiilustrada a que el populacho participe en la elección de la máxima Magistratura, ha sido factor de los regímenes parlamentarios. El marxismo lo asumió como legado acrítico de la Revolución. El Estado de Partidos lo liquidó, pero dejó intacto el poder del miedo a la libertad en los dirigentes de partido, para que esos vicios de la inseguridad personal impidieran la fortaleza de un poder independiente en la Jefatura del Estado republicano.

Desde que se puso en circulación la fantasía constitucional de hacer soberano al pueblo, los mayores crímenes de la humanidad se cometen en su nombre. Cuando la soberanía popular aun no había sido puesta en las Constituciones se pudo pensar, con Madame Rolland, que la excusa del crimen político era la libertad. Pero durante siglo y medio de soberanía parlamentaria no asomó el peligro de que en nombre del pueblo se legitimaran los crímenes de los gobiernos. Esto sucedió cuando la guerra mundial dejó al parlamentarismo en el arcén de la historia. El Estado de Partidos se apoderó del mito de la soberanía popular, para simular que él la encarna en la República. «Así como en la democracia plebiscitaria la voluntad de la mayoría de ciudadanos activos se identifica con la voluntad general del pueblo, en la democracia de partidos la voluntad de la mayoría de ellos se identifica con la voluntad general, que sólo nace en virtud del principio de identidad (partido y pueblo), sin mezcla de elementos estructurales de representación» (Leibholz, Presidente del TC de Bonn).

La voluntad de la mayoría de partidos se identifica con la voluntad general del pueblo, sin mezcla de elementos de representación. Ésta es la doctrina oficial constitucionaria de la integración del pueblo en las Repúblicas europeas. Todos los crímenes y corrupciones de los partidos estatales son, pues, crímenes y corrupciones del pueblo que los vota, no porque éste se considere representado por ellos, sino porque tiene el sentimiento identitario de identificarse con ellos. Esa es la grotesca infamia que recae sobre los gobernados en cada acto criminal del consenso gobernante. Donde hay conflicto social no puede haber consenso. Una sociedad sin conflicto solo es imaginable en la utopía. Ni la sociedad burguesa de Hegel puso fin a la historia, ni la disolución del comunismo de Estado, tampoco. Sin conflicto de clases o de categorías sociales se acabaría el principal motor del progreso y el aliciente de la libertad (Maquiavelo, Franklin). El consenso, concepto medieval y religioso, resucitó el 9 de Termidor como antídoto del miedo al Terror, para repartir el poder de gobernar entre una nueva clase política, llamada enseguida de los perpetuos por la masa popular disidente.

Tras la muerte de los dictadores, como sucedió con la de Robespierre, Hitler, Mussolini y Franco, el miedo a la libertad

aglutinó las ambiciones de seguridad en represores y reprimidos, mediante consensos de reparto de poder. De ese reparto nacieron la ley electoral por el sistema proporcional y las Constituciones de las oligarquías de partidos sindicados en el Estado. Si se aplica a la política la teoría de los juegos, lo que ganaron todos los partidos estatales lo perdió en libertad el pueblo. En la transacción sobre principios innegociables, cada partido renuncia a su razón de ser partido con la conciencia de ser estatal. La turpitud del consenso deroga la ley de mayorías y minorías. Incluso la necesidad de democracia y de política.

Se ha querido justificar el consenso político, desconocido en el mundo anglosajón, con una razón teórica. El consenso sería el moderno hallazgo del bien común, de la voluntad general, de la razón ilustrada o del interés objetivo que, sin embargo, ni un solo pensador en la historia de las ideas ha sido capaz de concretar. Esos conceptos metafísicos sólo se hacen inteligibles cuando coinciden con el interés, el credo o la razón de la mayoría (utilitarismo). No puede haber consenso en la democracia política. Derrotados en la teoría, los consensualistas se aferran a una razón práctica.

Se dice, como si tuviera valor de evidencia, que en los asuntos de Estado los partidos no deben ser partidistas. Pero todos los asuntos de Gobierno son asuntos de Estado, y no hay partido que, sin destruirse, deje de ser partidista. Se pone de ejemplo la política internacional y el terrorismo. Por ser la visión del partido gobernante en EE. UU., ¿todos los partidos estatales europeos debían apoyar el pacto bélico de las Azores? Por ser la visión del partido en el Gobierno, ¿no debe existir otra estrategia, otra táctica contra el terrorismo diferente de la suya? El consenso no es más que una ideología conservadora, favorable a los gobiernos en plaza, para que ni siquiera haya simulacro de oposición parlamentaria. El consenso, silbido colectivo que ahuyenta peligros imaginarios en el pluralismo, une la cobardía a la falta de inteligencia de la realidad. La incompetencia pide ser consensuada para diluir en lo colectivo todo asomo de principio de responsabilidad política.

Pero el consenso no se basta a sí mismo para crear la ilusión de los gobernantes autistas. Se comprobó primero con la invasión militar de Irak y luego con la estupidez y cobardía de los gobiernos para negar la evidencia de la crisis económica, hasta terminar,

aplastados por ella, endeudando a los Estados hasta límites que pagarán las generaciones futuras. El déspota iraquí no disponía de armas de destrucción masiva, ni tenía relación con el terrorismo islamista. La guerra internacional contra el terror interno de una dictadura laica sólo podía engendrar terrorismo religioso contra los Estados que la promovieron. Negar las verdades de hechos evidentes, sustituirlas por fantasmagorías, típica ilusión de autólogos, conduce a la ignorancia de la realidad y a la improvisación como modo permanente de desgobierno.

Jorge Santayana (*Diálogos en el limbo*, ed. Tecnos, 1996) describió esa locura del poder incontrolado, que levanta su templo entre nosotros y se dedica a dictarnos oráculos. Nadie puede presagiar los delirios ni las letanías de dioses enloquecidos, que ni siquiera llegan a la multitud de sus votantes. Los sacerdotes mediáticos ensalzan y consagran la bienaventuranza de ese perfecto y formidable Autologos que es el autoengaño colectivo. El de la ilusión. El que convierte a cada gobierno en patrón de cada error, y a sus adoradores en devotos fieles del engaño o en necios partidarios de una misma ficción ilusa.

Los votantes a Autologos dan la bienvenida a la ilusión o temen perder la parte ilusa para la que están preparados. Lo demás, lo ignoran o desprecian. Si vislumbran la realidad fuera del templo de Autologos, la tachan de monstruosa, utópica o envidiosa. Los dementes no se mezclan ni confunden con los iluminados votantes por devoción. Si la locura de adoración al poder hubiera crecido en climas de libertad, lejos de impertinentes censores, «creería poseer una cuota civil de ingenio y virtud» que la sanaría. Pero la servidumbre política tiene naturaleza doméstica, crece como niño anidado en la burbuja del partido estatal que lo adopta, y come en el patio trasero del Estado. «El demagogo que toma las riendas de esa ignorancia y codicia, imagina que está gobernando libremente el mundo, olvidando la codicia e ignorancia de su propia alma… ¡Miserables muñecos!… Basta con que el viento cambie para que todas las flotas del pensamiento olviden sus rutas y zarpen para otro puerto» (Santayana, *op. cit.* p. 63). En la crisis financiera y económica del final de esta primera década del siglo XXI, el Autologos capitalista habla de refundar el capitalismo y de una gobernanza de las instituciones financieras internacionales, tanto

para crear otro engaño de la ilusión, como para ahuyentar el miedo a las consecuencias de su irresponsabilidad en la causa original de la crisis de las finanzas.

No siempre el despertar de una ilusión colectiva conduce a la desilusión. Sin la mediación de una acción liberadora de la libertad colectiva, la anterior ilusión desilusionada se sustituye con otro sueño iluso de la ficción. El Estado de Partidos vive de ilusas pretensiones democráticas y se alimenta con los productos fraudulentos de su propia ilusión de progreso material ¡en un estercolero moral! La crisis económica no se aliviará, en los hogares y mesas de la cotidianidad, con las letanías edulcoradoras de la realidad que articulan los sermones políticos de Autologos.

Sordomudos invidentes ante la palabra y la luz de las verdades fácticas, ciegos morales ante los males que causan sus fantásticas ambiciones, enanos y gigantes de la farsa política, los partidos estatales se desprecian unos a otros, cuando no ocupan el máximo poder estatal, sin saber que todos son hijos irrisorios de un mismo poder sin control. La dictadura de la impotencia vive de la potencia de la irresponsabilidad. El consenso no se basta a sí mismo. Necesita el concurso transitorio y epidérmico del disenso electoral. Más aparente que real, este controlado disenso insustancial se contrae a lo personal y a lo adjetivo. Nada hay que se parezca más a una campaña electoral que la anterior y la siguiente. Lo nuevo, la sinceridad en las instituciones, rompería el consenso. Lo imaginable, la libertad política en una República inteligente y sincera, sacaría a los partidos del seno estatal para civilizarlos en el de la sociedad civil, hoy confundida con la económica o la comunidad nacional.

Cuando se esfumó el consenso religioso sobre la unidad césaro-papista de la Iglesia constantiniana o bizantina, surgió el consenso político sobre las formas imperiales o nacionales de las Monarquías Absolutas. La Revolución francesa destruyó todo consenso de poder. Y desaparecido el Terror, apareció la realidad del pluralismo social. Un pluralismo sofocado desde entonces por la concepción unitaria del orden público, que no había impedido la manifestación de pluralismo político en la democracia de EE. UU., ni en determinados momentos de la historia europea. La cuestión del pluralismo político ha sido abandonada por la alta filosofía y la

ciencia política. A diferencia de la noción filosófica de pluralismo —referente al número de realidades, frente a las pretensiones del monismo y del dualismo—, que ha dado lugar a diferentes teorías atomistas y monádicas, el pluralismo político ha padecido una constante confusión que lo identifica con el consenso o con lo que no puede ser constitutivo de pluralidad.

Se ha sostenido el pluralismo como atributo de la ética de las sociedades liberales o de las democracias capitalistas; como diversidad cultural sin relativismo político; como participación activa en varias asociaciones parciales; como fomento de la estabilidad social sin coerción estatal. Pero en ese bosque de hojarascas sin tronco, ninguna idea ha merecido ser considerada como definición en sí del pluralismo. La de mayor auge, la del pluralismo cultural, ha inspirado las actuales doctrinas socialdemócratas sobre el Estado plural, sin ser Estado Federal. «El consenso que un Estado pluralista necesita para prosperar se ha desgastado y ha dado lugar a la formación de circunscripciones independientes, que en conjunto hacen ingobernable el orden a través de los tradicionales canales pluralistas» (*Enciclopedia del pensamiento político*, página 513, Alianza Editorial, Madrid, 1989). ¿Qué quiere decir esa oscura frase, que parece extraída de la idea de crisis en Augusto Comte? Habla de consenso en un Estado pluralista. Noción que no puede existir siquiera en un Estado Federal.

El consenso es fruto del miedo a la libertad de pensamiento. «Los hombres temen al pensamiento como no temen ninguna otra cosa sobre la Tierra: más que a la ruina, más aún que a la muerte. El pensamiento es subversivo y revolucionario, destructivo y terrible; el pensamiento es despiadado para el privilegio, las instituciones establecidas y los hábitos confortables; el pensamiento es anárquico y sin ley, indiferente a la autoridad, y le trae sin cuidado la decantada sabiduría de las edades. El pensamiento contempla el pozo del infierno y no tiene miedo. Ve al hombre, una débil mota, rodeado de insondables abismos de silencio: se mantiene soberbiamente, tan impasible como si fuera el señor del Universo. El pensamiento es grande, rápido y libre; la luz del mundo y la gloria principal del hombre. (Bertrand Russell, *Principios de reconstrucción social*, Cap. V)».

Todas las vaguedades pluralistas traducen, sin tener en cuenta sus motivaciones últimas, el estado de indefensión en que se encuentra la sociedad civil en el Estado de Partidos, para alcanzar objetivos societarios, como libertad política, costumbres decorosas, recreaciones estéticas, educación permanente, investigación científica, regeneración del medio ambiente, universalización de la cultura, erradicación de la propaganda política en los medios informativos, civilización de la mentalidad colectiva, y tantos otros que afectan de modo directo al bienestar social o incluso a la felicidad personal de los ilusos gobernados. La teoría del pluralismo político, por formar parte de la filosofía de la acción, debería ser una reflexión sobre la necesidad de pluralidad en los tipos de organización adecuados a la naturaleza de las acciones. Si hay pluralismo en la sociedad, ¿por qué no hay pluralismo político? El impedimento estatal a cualquier asomo de pluralismo político es demasiado simple, si no está acompañado de alguna justificación plausible sobre la servidumbre voluntaria. Para buscar el fundamento del pluralismo hay que bucear en las teorías monadológicas, sobre todo en la que alcanzó trascendencia política con el nombre de personalismo a principios del siglo XX.

La reacción contra el individualismo liberal y el colectivismo socialista produjo en Francia, a fines del XIX, un brote de ideología pluralista que trató de superar la división entre dualistas y monistas, centrando el problema no tanto en el número de realidades existentes, como en los tipos de realidad. El filósofo del republicanismo anticlerical, Charles Renouvier (famoso por su *Ucronía de un mundo sin cristianismo*), creó el término personalismo (1901), para designar las doctrinas que ponían a la persona en el centro del universo, sobre individuos, grupos sociales y Naturaleza. Ante el impersonalismo de la materia y de las ideas abstractas, su personalismo relacionista se hizo absoluto en el personalismo trascendente de Jacques Maritain y el personalismo existencial de Emmanuel Mounier.

La diferencia entre individuo y persona, concebida como la existente entre un ente natural determinado en su ser y un ente moral que se determina a sí mismo, puede comprenderse en el campo de la religión o la metafísica, pero carece de justificación en la perspectiva política. En primer lugar, el código genético no

distingue entre individuo y persona. En segundo lugar, individuos y personas son gobernados de la misma manera. En tercer lugar, las personas se someten igual que los individuos a la servidumbre voluntaria. En cuarto lugar, la libertad personal, de orden individual y civil, no es la libertad constituyente del orden colectivo y político. Y en quinto lugar, la tensión entre individuo y persona está producida por los procesos de individuación igualitaria y los de individualización diferenciadora que actúan de modo natural en la especie humana.

El pluralismo político del personalismo carecía de base científica o filosófica. Distinguir entre individuo y persona era por ello una arbitrariedad política. Ni la República Constitucional ni la democracia representativa pueden admitir esta discriminación elitista, presente en la conciencia religiosa y en la filosofía existencial. Pero resulta esperanzadora la idea de Renouvier de que la personalidad puede alcanzar la moralidad política en tanto que «libertad a través de la historia», es decir, a través de minorías conscientes que la buscan y procuran en sucesivas generaciones.

Ningún esfuerzo por la libertad está perdido, aunque las penalidades del camino no lo dejen llegar a ver el esplendor de una libertad coronada de laureles. Pero la importancia de Renouvier, para la teoría pura de la República, no está en el personalismo liberal, sino en su explicación de la posibilidad de un pluralismo de fuerzas, como en la Naturaleza, mediante una monadología de la actividad, la finitud y la concreción que elimine tanto la incomunicación entre individuos, como la infinitud y la abstracción metafísica de las mónadas leibnizianas. Esa pluralidad de fuerzas produce pluralidad de mónadas sociales en la comunidad nacional, y pluralidad de mónadas irreductibles en la sociedad política. La importancia trascendental de la reflexión de Renouvier explica y justifica que la idea de mónada representativa, como unidad última de lo político y de la política, sea una de las creaciones básicas de la *Teoría Pura de la República*. Como se verá en el libro tercero, la mónada representativa, por ser *respublicana*, no puede ser, por su propia substancia natural y social, más que republicana.

Los conceptos de unidad y pluralidad fueron acuñados en el terreno político durante los tiempos de reflexión sobre los fundamentos de la soberanía, y de las ideologías expandidas en los

dos últimos siglos. La noción de soberanía, incompatible con el pluralismo político, gozó de aceptación universal por su justificación en un pacto ficticio de sujeción a un soberano que impidiera al hombre ser lobo para el hombre; o en un contrato social para pasar del estado de naturaleza al de civilización, haciendo soberano al pueblo. El fracaso de la Revolución francesa abrió el camino a la pluralidad de las ideologías con la confianza puesta en el mercado, donde los vicios privados producen beneficios públicos (Mandeville); con un retorno al sistema de producción artesanal (anarquismo); con un comunismo de la igualdad primigenia, mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción (Marx); con un tratado de paz que trasformó, mediante el lenguaje, las metáforas intuitivas del mundo en palabras designativas de las cosas en sí y en conceptos tautológicos voluntariosos de ilusión (Nietzsche); o con una ficción universal que considera el conocimiento pragmático y aparente de la realidad del mundo social y político como si fuera la verdad (Vaihinger).

Salvo la ficción del como si, la filosofía se derrumbó con la onda expansiva de Hirosima y los holocaustos. Del mismo modo que la población alemana acarreaba materiales del derribo bélico para la reconstrucción de sus ciudades, el pragmatismo americano reconstruyó la vida política europea con materiales ideológicos y humanos procedentes del desecho del Estado totalitario. Ante la crisis del Estado de Partidos, se abre la conciencia de la necesidad de un nuevo concepto de unidad que no tienda a lo total ni al consenso. Esto será posible si esa unidad de lo plural se concibe como modo de lograr la identidad real entre verdad y libertad. El hallazgo del modo de llegar a la unidad monádica, orientada al logro de esa identidad trascendental, no está al alcance de las voluntades de poder expresadas en ideologías de partido. La dificultad que presenta la organización de un tipo de unidad desvinculada de la idea de fuerza, no forzada ni egotista, está en que carece de precedentes intelectuales y de antecedentes experimentados. La unidad epistemológica de la identidad verdad=libertad, no puede acudir al criterio de las entidades cuantitativas de la unión=fuerza. Quien busca la fuerza, como los partidos y sindicatos, podrá dotarse de medios de fuerza, pero no de lo cualitativo, lo valioso y lo potente de una idea-fuerza.

La dificultad se supera si la unidad sin totalidad se induce por sí misma de la finalidad constituyente de la libertad política, y si la inteligencia social no proviene de una adhesión de individuos a una voluntad ajena, ni de un compromiso personal voluntario, sino de un vínculo sustancial de la personalidad con la lealtad natural a la verdad y a la libertad colectiva. Tanto el método retrodictivo, como el vínculo sustancial con la lealtad, vienen impuestos por la modalidad del referéndum constituyente basado en la libertad política. Que para no ser plebiscito totalitario ha de consistir en la elección libre por los gobernados entre las tres opciones constitucionales definitorias de la forma de Estado y de Gobierno, que se formulen y propongan desde la sociedad. La unidad epistemológica puede organizar, con la espontaneidad que brota del conocimiento de la verdad, la unidad del conjunto humano que quiera y pueda comunicar, a todos los sectores sociales, el descubrimiento histórico de que la única verdad política está en la libertad colectiva. Esto obliga a revalorizar el papel de lo espontáneo.

Partiendo de la necesidad de dirección consciente de las masas por el partido comunista, Gramsci consideró a la espontaneidad como una ideología reaccionaria del sentido común en las clases subalternas. Pese a este error sobre la función social del sentido común, su análisis supuso una novedad en la filosofía política. Que siempre había ignorado o despreciado el valor excepcional de la espontaneidad epistemológica, en tanto que dinamismo mental de formación de unidades activas, que operan cambios en los valores sociales con cambios en el conocimiento espontáneo.

No es de extrañar que no fuera la ciencia política, sino un economista interdisciplinar, Albert O. Hirschman, quien llamara la atención sobre el valor de la lealtad para consolidar o recuperar la unidad en las organizaciones económicas, políticas o culturales que, al desviarse de sus fines fundadores, plantean el doloroso dilema de salirse de ellas, si el apego no es muy grande, o elevar la voz contra corriente, dentro de ellas, para protestar contra su desviación decadente, a fin de regenerarlas.

Aparte de confundir lealtad y fidelidad, Hirschman no descubre nada original cuando añade, a la motivación económica causante de la unidad funcional en el mercado, o a la motivación política

exigente de la unidad estructural en los partidos, el vínculo del apego a la organización para evitar la decadencia o diezmación de la unidad. Pues esas unidades son dependientes de la voluntad de creer, y no uniones epistemológicas que generen, por espontaneidad del vínculo sustancial a la verdad, que es energía unitaria de la propia empresa asociativa.

Marx valoró la unidad del conocimiento espontáneo de la explotación del trabajo por el capital, cuando basó en la conciencia de clase la liberación socialista de la humanidad. Su error no era de análisis de la realidad, sino de presupuesto político. La liberación de la enajenación económica, de orden parcial sin que la espontaneidad unitaria del conocimiento la uniera a la enajenación política, de orden total, identificaba la verdad del poder estatal socialista con la libertad de esclavitud en lo totalitario. La sociología marxista se funda en la economía y no en la política. Lo espontáneo en el mundo político ha de entenderse de manera análoga o paralela al modo de unir lo lógico a lo óntico en la metafísica de Leibniz, donde la espontaneidad interna de la mónada es su propia libertad. Podemos aplicar, así, a la monadología fenoménica de la República Constitucional, la idea leibniziana de espontaneidad como «pasión originada por una fuerza interna, aunque con motivo de algo externo».

No nacen vocaciones internas sin provocaciones externas. La espontaneidad puede actuar en la vida política, aunque hasta ahora haya sido reprimida o despreciada, como provocación de la libertad externa, o sea, la de los demás, sobre la vocación interna de verdad en cada mónada de conciencia personal. El conocimiento de la verdad=libertad produciría una armonía unitaria en la sociedad política, emergente de la comunidad nacional, compatible con los conflictos de interés o de poder en el interior de la mónada electoral o nacional. Los nacionalismos, el liberalismo y el socialismo sacrifican la espontaneidad unitaria derivada del conocimiento de la verdad-libertad, en el altar de las voluntades de poder que escinden la sociedad con partidismos ignorantes de su propia parcialidad totalizadora.

En la identificación de lo que parece diferente hay posibilidad de error y de afirmación de las contrariedades ideológicas que niegan tal identidad. Esto afecta a las verdades de hecho percibidas

por los sentidos y a las verdades de razón establecidas por el pensamiento. El error de percepción de la naturaleza oligárquica del Estado de Partidos queda eliminado con la verificación objetiva de que, sin representar a la sociedad, sino a la clase política y mediática, no puede ser verdadero; y de que, sin separar sus poderes para que se controlen mutuamente, evitando la corrupción sistémica como factor de gobierno, no puede ser honesto ni libre.

La trascendencia de la relación de igualdad entre verdad política y libertad colectiva, queda demostrada en el pensamiento como verdad de razón, y corroborada en la experiencia europea de libertades públicas sin libertad política colectiva. En los individuos de espíritu libre, sin pretensiones de poder político, no tiene cabida esa hipocresía que tapa con velos de nobleza la vileza de las voluntades de poder partidista, ni el cinismo de la eficacia de la fuerza, que justifican el Régimen de Partidos por el hecho de que, siendo la realidad establecida, alguna racionalidad o alguna ética han de fundarlo. Lo mimo se decía de las dictaduras duraderas. Sin peligros de luchas personales por el poder, la organización de un movimiento ciudadano para conquistar la libertad constituyente, no necesita dotarse de estructuras de organización vertical. Pues no existen riesgos de salidas, que anularían la autenticidad de la vida personal, ni necesidad de elevaciones de la voz. Sus ecos se extenderían sin limitación, como ondas concéntricas en agua estanca inherida por la gravedad del continuo goteo individual del mensaje liberador de servidumbres voluntarias: ¡Verdad = Libertad!

Los riesgos de salida del movimiento o de elevación de la voz de protesta interna, carecen de sentido en una agrupación espontánea de conciencias maduradas por el conocimiento de la verdad que la fundamenta. La espontaneidad unitaria de los sujetos cognoscentes de un mismo tipo de conocimiento, engendra una energía social equiparable a la del ímpetu de los instintos vitales. La fuerza política de los deseos de liberación colectiva que parten de espíritus vivientes en la verdad = libertad, estará comprimida por los partidos estatales, hasta que un movimiento ciudadano ponga a la parte activa de la sociedad civil, con una acción crucial, ante la evidencia de que la única verdad política es la libertad de los demás. Se suelen llamar cruciales a esos momentos decisivos o situaciones decisorias donde, por la índole dramática de los efectos intensivos y

extensivos que producen en las personas o en los pueblos, cambian el sino o el sentido de las vidas personales o sociales. La noción de lo crucial, sinónima de crisis determinante, indica la circunstancia decisiva que ocasiona cambios repentinos en la personalidad de los individuos y en los valores sociales. Sin embargo, ése no es el significado etimológico ni auténtico de lo crucial. Un vocablo que se creó para designar las experiencias científicas que corroboran la verdad de una teoría en el cruce de hipótesis contrapuestas. Francis Bacon llamo *instantia crucis* a los experimentos cruciales. Pues en ellos se cruzan dos caminos de orientación opuesta o divergente. Lo estudiado en la filosofía de la ciencia (método crucial) y en la psicología analítica (experiencias místicas o traumáticas), no ha merecido la atención de la teoría de la acción política, centrada en análisis del momento y de la situación. La coyuntura confunde la crucialidad de las acciones con la circunstancialidad que las propicia.

La confusión proviene del oportunismo derivado de las concepciones situacionistas de la vida, como la del «yo soy yo y mis circunstancias», donde la crucialidad vital no está en la acción que corrobora en la realidad la verdad de un ideal realizable, sino en la ocasión que no impide, con previsiones institucionales, la cínica expansión de las empresas políticas irresponsables. Si hemos podido recuperar para la ciencia política el concepto leibniziano de espontaneidad, como pasión interna de verdad provocada por la necesidad de libertad externa, también debemos devolver su sentido genuino a lo crucial, en tanto que acción social experimentadora de la validez universal de la relación de igualdad entre verdad política y libertad colectiva. Sin cruce de caminos, o sea, sin posibilidad de elegir entre orientaciones políticas opuestas o divergentes, no hay acción humana que pueda realizar una experiencia crucial de orden colectivo y liberador.

Las Transiciones de las dictaduras a los Estados de Partidos no fueron experiencias cruciales. Aunque en sus comienzos existían dos caminos cruzados, el Estado decretó, desde arriba, marchar en la dirección del que él trazaba. Si el resultado ha sido vital para la clase gobernante, y la vida buena de algunos sectores gobernados, eso no significa que la reforma liberal de la Dictadura fuese un acontecimiento crucial para la comunidad nacional. Que continúa,

como antes, sin libertad política. Se puede dibujar en un gráfico el resultado del cruce de dos líneas curvadas que simbolizan el ritmo y la intensidad de dos movimientos divergentes. La curva de la línea R representa la inclinación descendente de la decadencia del poder estatal del Régimen dictatorial. La línea D dibuja la curva ascendente de la potencia del movimiento de la oposición democrática. El tiempo curva la línea R hacia la caída libre vertical. El ritmo acelerado de la curva D proyecta la ascensión en dirección cada vez más vertical. Las líneas se hacen paralelas. El doble poder aparece. El nuevo poder ascendente sustituiría en el Estado al viejo descendente. Pero en la realidad, las dos líneas se cruzarán en el punto de coincidencia del mínimo poder de lo descendente con la máxima potencia ascendente. Libertad constituyente.

Dibujemos en otro plano la estrategia de la Reforma Política de una Dictadura. La línea R, antes de curvarse hacia la caída libre, busca el encuentro con la línea D, en un punto donde el debilitado poder descendente, sin llegar a cruzarse con la potencia ascendente de D, la incline por atracción magnética hacia la línea sinuosa del poder estatal. La figura resultante sería la de un tronco estatal que ahora atrae y se nutre de las nuevas savias ascendentes desde la sociedad. En lugar de cruce rupturista, pacto de consenso. Con esta estrategia, el poder descendente del Estado de Partido único disuelve la potencia ascendente de la sociedad política emergente, y se rejuvenece con nueva sangre. La reforma de la dictadura no podía ir a la libertad política. Sería suicidio de sus valedores.

La falta de control del poder era carácter constitutivo de la dictadura. Ese mismo carácter tiene el Estado de Partidos. ¿Por qué cambiar hacia lo igual o parecido, si no es por las prisas de subir y el hastío de no estar donde se creía con derecho a estar? ¿Cuál fue la razón europea de que se mezclaran en los nuevos gobiernos antiguos fascistas y dirigentes de partidos ilegales que lucharon, hasta heroicamente, por las libertades de la democracia? ¿Cómo las masas de seguidores aceptaron con alegría la traición repentina de sus jefes de partido a los ideales que creían ellas perseguir? ¿Por qué dejó de ser crucial la acción unitaria de la estrategia de ruptura democrática que hasta entonces había fortalecido la causa de los partidos clandestinos?

Las explicaciones psicológicas de la rendición colectiva a la

bastardía de la oligocracia instalable en el Estado de Partidos, dejan de tener sentido cuando los finales de las dictaduras son festejadas como triunfo común de verdugos y víctimas. Sucedió de modo espectacular a la muerte de Robespierre y de Franco. La traición colectiva no es sentida como deslealtad, sino como inteligencia preventiva de una nueva actualidad que favorecería igualmente a los adversarios. El repentino desfallecimiento de ideales obedecía a causas más profundas, que manaban de una conciencia de naufragio en los ideales republicanos, y de una frustración prolongada de las vanidades de merecer reconocimiento social y poder político.

Los protagonistas de las Transiciones políticas son hijos del oportunismo y padres del escepticismo. Subproductos culturales de los Bergson, Pareto Gentile, Spengler, Ortega y Gasset. Generación del actualismo, de la circunstancia, de la circulación de famas en lugar de élites. Ningún filósofo aprendió nada de la guerra mundial todavía humeante cuando comenzó su perorata reaccionaria, ni de la Revolución francesa, a la que conocían de oídas al historiador de su patología, Hipólito Taine. Todos creían que la libertad política era la del parlamentarismo actualizado en la República de Weimar, es decir, las despejadas avenidas de llegada al nazismo.

Ninguna generación intelectual protagonizó un ridículo tan majestuoso como la que propuso en 1947, el retorno a la situación anterior a la guerra mundial, defendiendo incluso la legitimidad del nacionalismo alemán derrotado por sus «excesos contingentes». Sólo Julien Benda y G. Lukacs salvaron el honor de la verdad y de la cultura política (*Reencuentros de Ginebra*, ed. Guadarrama 1957, *Hombre y Cultura en el siglo* XX). Filósofos mundanos de espíritu aristocrático, reducían la vida angustiosa de los pueblos a un actualismo de náufragos que agitan los brazos para mantenerse a flote. La cultura era un útil saber a qué atenerse, para evitar el desastre personal de tener que atenerse a la libertad y a la verdad. Cultura de resignación para mantener niños, libertos y ancianos en el miedo a las responsabilidades de la libertad política.

Desde la cuna a la tumba el ser humano está ligado a otros seres de la misma especie. Se dice sin fundamento que los lazos de carácter orgánico terminan donde comienzan los mecánicos. La vinculación individual a colectivos nacionales expresaba la impotencia de la persona para alcanzar, por si sola, la plenitud de la

vida. Entre la unión orgánica y la agregación mecánica de elementos simples, existen numerosos tipos de vinculación. Pero solamente uno de ellos ha sido calificado de substancial en la reflexión filosófica. Entre las diversas formas de la relación social (convivencia, coexistencia, connivencia, cooperación, mutualidad, reciprocidad), sólo hay una donde las substancias simples (personas) se unen, para integrarse en un compuesto del que surge una sustancialidad colectiva, que no es la mera suma de las sustancialidades individuales. Leibniz llamó vínculo substancial a esta relación real más perfecta. Y Maurice Blondel la interpretó como una nueva concepción de realismo superior, que evita la caída en el idealismo gnoseológico y ontológico.

Además de la materia, la forma y el compuesto al que Aristóteles llamo ingredientes, existe la dimensión humana de la *Res publica* que, por su propia naturaleza, otorga al todo la unidad sustancial de la esencia y existencia republicana, presente ya en cada mónada particular. Lo cual no sucede en las uniones contingentes que fundamentan las Dictaduras, las Monarquías y las Repúblicas de Partidos estatales. Distintas versiones de un mismo extrañamiento forzoso de la libertad política colectiva. Pero el vínculo substancial de la parte al todo garantiza la integridad y continuidad existencial de la realidad republicana. La unión continuativa está inscrita en todo elemento repúblico, en cada mónada representativa, como potencia única e indivisible de la acción unitaria. El carácter intrínseco de la unión deriva de su génesis común en la unidad epistemológica derivada del conocimiento de la verdad política, o sea, en el descubrimiento de que la verdad política está en la libertad colectiva, o sea, en la de los demás.

Ese vínculo unitario, anterior a todas las posiciones ideológicas, legitima el pluralismo en las opciones de la libertad. El principio de individualización, sin violación de la igualdad individuante, permite considerar a las mónadas republicanas de cada circunscripción electoral, no como simples partes de un compuesto nacional, ni como ingredientes del conjunto, al modo de Aristóteles, sino como su requisito esencial, en el sentido que Leibniz le dio en su metafísica, o condición *sine qua non*, como se define mejor en esta Teoría Pura de la RC. Ese requisito del vínculo sustancial, aplicado a la fenomenología política, hace accidentales las nociones

psicológicas y sociológicas de la fidelidad y apego a las sindicaciones de poder.

En tanto que ley de la Naturaleza, la lealtad es principio de todas las virtudes sociales. Es vínculo sustancial de la acción unitaria y aglutinante espontáneo, incluso inconsciente, de la fundación colectiva de la libertad constituyente de la RC. Una República que, a causa de su origen en la libertad colectiva, garantizaría sin necesidad de coacción la indivisibilidad territorial de la Nación. Todo movimiento separatista divide la libertad política en su propio territorio, y deja de ser nacional al pretender ser nacionalista o nacionarista, es decir, con distinta conciencia comunitaria que la de sus compatriotas regionales no nacionalizadores ni nacionarios. Sin tendencia totalitaria no existe posibilidad de conciencia nacionalista en una región. La aporía de los nacionalismos y nacionarismos regionales consiste en que, considerándose naciones sin Estado, buscan la totalidad que sólo alcanzan a tener las naciones estatales. Tal aporía sólo encuentra salida coherente en la guerra civil de secesión o en el terrorismo irredento.

Es difícil de saber cuando llega la oportunidad de la acción crucial, el momento donde sería imprudente dejar pasar la ocasión de actuar para ganar la iniciativa en la conquista pacífica de la libertad política. Ese momento viene determinado por la situación de la relación de fuerzas políticas estatales, la conciencia cívica y un nuevo elemento de libertad política emergente de la sociedad. Como el modo de llegar a ese instante no está determinado por la conjugación de factores actualmente conocidos, no se puede pronosticar con métodos de análisis predictivos. La intuición toma el mando de los acontecimientos no previstos, cuando son susceptibles de conducir a la apertura de un período de libertad constituyente. La predicción ha de ser sustituida por la prodicción. No hay modo de saber cuándo se debe iniciar la andadura por el camino público de la verdad=libertad. Demasiado pronto sería abortada. Demasiado tarde, ya no incitaría. El momento crucial lo determinan acontecimientos, azarosos o provocados, que no parecen tener en su génesis esa finalidad. Se produce el efecto contrario al de la heterogonía. El fin superior atrae a los medios.

Partidos estatales

La cultura europea no ha separado con distinción los conceptos de democracia política y democracia social. El hecho de que la palabra democracia designe la forma de gobierno causada por la libertad política colectiva y el grado de igualdad real en los miembros de una misma comunidad, es fuente de continuos malentendidos. La igualdad de derechos y de oportunidades son consecuencias de la democracia política. Mientras que la igualación en salarios, jubilación, sanidad, educación, asistencia social y servicios públicos, lo que se llama Estado de bienestar, son exigencias de la democracia social. La libertad política no depende de los niveles de renta nacional, del producto nacional bruto ni del consumo por cabeza. La democracia formal puede caminar hacia la igualdad social. Pero las revoluciones de la igualdad, sin horizonte de libertad, requieren dictaduras que extiendan la falta de libertad más allá de la que denunciaban en la situación anterior de rebeldía. Hay menos libertades en el fruto de la Revolución que en sus simientes. Ni equiparación posible entre una regla formal para el juego político y un criterio de justicia para la distribución social de la riqueza. Lo decisivo de la libertad es que la regla constituye el juego antes de comenzar la competición, mientras que la idea de justicia material la impone la ideología del vencedor, sin reglas objetivas de juego.

Los presupuestos de la democracia política son: 1.º Todos pueden participar en el juego en condiciones de igualdad. 2.º El juego se desarrolla en el campo de la sociedad política. 3.º Las decisiones se toman por votación de mayorías y minorías. Y sus requisitos *sine qua non* son: A. Representación directa de la Sociedad política. B. Separación de los poderes estatales. Las transiciones al Estado de partidos, por miedo a la libertad, limitan el juego a una competición entre partidos estatales, contra 1.º el juego se desarrolla en la sociedad estatal, contra 2.º las decisiones se toman

por consenso, contra 3.º por miedo a la libertad de elección, se cambia la representación de la sociedad por la de partidos estatales, contra A. Por miedo a la responsabilidad, no se separan los poderes del Estado, contra B.

Sin libertad política, sin sociedad política intermedia entre la Sociedad y el Estado, los partidos pasaron desde la clandestinidad al Estado, eludiendo la democracia formal, y llamando libertad política a las libertades públicas antes reprimidas. Como elementos estatales integrados en una sinarquía, a la vez constituida y constitucionaria, los partidos dejaron huérfana de representación a la Sociedad. Ante la crisis financiera del Estado, los gobernados no tienen a quien dirigirse para evitar la quiebra de las finanzas públicas, provocada por la irresponsable sinarquía estatal y por la dispersión del gasto público en Autonomías partidistas incontrolables.

El Estado de Partidos prohíbe el mandato imperativo de los electores, pero basa la representación proporcional en el mandato imperativo de los jefes de partido. Se dice que la soberanía reside en el pueblo, pero con la prohibición a este fantasmagórico soberano de dar instrucciones a sus mandatarios, ni siquiera haciendo vinculantes las promesas que le hicieron los partidos estatales para ser elegidos. Y se le prohíbe que revoque el poder dado a sus diputados. La culpa no fue de Rousseau, para quien el pueblo soberano no podía ser representado, sino del abate Sieyès, que anuló el mandato imperativo y la revocabilidad de la representación, para que la Asamblea pudiera proclamarse soberana. Obligado a legislar según la regla de mayoría, el colegio de mandatarios se apoderó de la voluntad general, que Rousseau había ideado para un pueblo sin representación. Con el monopolio de la representación, los partidos estatales asesinan al sentido común. El poder electoral no está en los votantes a listas predeterminadas, sino en la media docena de jefes de partido que hacen las listas. El consenso de sus voluntades particulares pretende ser la voluntad general.

La ruptura del mandato político tuvo en su origen sentido revolucionario, para superar la situación de impotencia de los representantes. Sieyès proclamó que el mandato imperativo se disolvía en la Asamblea Nacional porque la «Nación no recibe

órdenes de nadie». Además, el mandato de los *cahiers de doléances* no contemplaba la Declaración de Derechos ni la separación de poderes. El mandato representativo se transformó en la libre representación que Sièyes llamó «soberanía representativa».

Las diferencias entre poblaciones rústicas, ciudades y París no permitían demarcar distritos con la misma proporción de categorías sociales diferentes. Era inevitable la lógica revolucionaria de la ley Le Chapelier, prohibiendo el asociacionismo para proteger la independencia del voto. La prohibición del mandato imperativo produjo sistemas parlamentarios de soberanía de la representación. Consecuencias: emergencia de una clase política separada de los representados y acción directa de éstos contra sus representantes, con marchas de violenta potencia extraparlamentaria, revueltas sociales permanentes y guerras civiles. Ahora se difunde la cínica falsedad de que la prohibición del mandato protege la independencia de los legisladores, cuando jamás tuvo esa motivación. En su origen, fue una medida expeditiva para permitir la Declaración de derechos y la separación de poderes, no autorizadas en los mandatos de los *cahiers*. En el sistema proporcional, la prohibición pretende que el diputado no pueda alegar mandatos contrarios o distintos a los del partido. Y no se cumple para mantener la dependencia del poder legislativo respecto del partido gobernante. Lo que en su origen tuvo sentido revolucionario ahora lo tiene reaccionario, en tanto que factor constitutivo de la clase política.

El hallazgo de la mónada republicana que refleje a escala pequeña la pluralidad de fuerzas que interactúan en la sociedad, permite resolver el problema de la representación política sin necesidad de acudir a la barbarie de la prohibición del mandato, propia del anterior régimen parlamentario de soberanía representativa. Ante el estrepitoso fracaso de la sustitución de la representación por la integración de las masas en el Estado, sin sociedad política intermedia, hay que volver a los fundamentos naturales de la representación. Todo mandato civil es imperativo y revocable. Mandato imperativo es una expresión redundante. Mandato irrevocable, un contrasentido. Sólo el mandato representativo de una mónada electoral permite construir, junto con el de las demás, la sociedad política intermedia entre Sociedad y

Estado. Con la mónada *respublicana* no sólo desaparece la deficiencia de representación del pluralismo social, sino la vieja añoranza marxista de unir, en un solo estado personal, la condición de productor y de ciudadano, o sea, salir de la alienación económica por medio de la alienación política. En la mónada republicana puede subsistir alienación económica, pero no enajenación política de lo representado.

El contraste entre el sistema proporcional combinado con la prohibición de mandato que no sea el del partido, y lo que sucede en Francia con el sistema de elección uninominal a doble vuelta en distritos pequeños, es aleccionador. En Francia no hay democracia porque no hay separación de poderes entre el ejecutivo y el legislativo. Aquél necesita la moción de confianza de éste. Pero al menos su sistema electoral es representativo de la sociedad, cosa que no ocurre en los demás países europeos, salvo en Gran Bretaña y Suiza. Además, las elecciones son democráticas, y no oligárquicas de partido, porque dan mayoría absoluta a la persona elegida como representante en cada distrito, sea en primera o en segunda vuelta. El sistema británico es menos representativo que el francés, y nada democrático, por admitir la validez de mayorías relativas y no permitir la segunda vuelta. La tradición electoral en el Reino Unido ha ignorado que la segunda vuelta escapa de la paradoja de Arrow. Como también la eluden las sociedades políticas que solo ponen en liza electoral a dos partidos.

Kenneth Arrow, premio Nobel de Economía, actualizando un teorema de Condorcet, creyó haber demostrado que la democracia es imposible o, mejor dicho, que las decisiones por el sistema de mayoría, cuando hay más de dos opciones en el abanico de elecciones posibles, no pueden ser democráticas. Esta paradoja afecta al sistema proporcional de elecciones, y al mayoritario simple, como el de Inglaterra, pues en ellos los resultados de las urnas no hacen coincidir las preferencias personales de los votantes con la preferencia mayoritaria del cuerpo electoral o de la sociedad global, reflejada en todas las encuestas fidedignas.

Las instituciones de la RC eliminan la paradoja de Arrow. No por razones de técnica electoral, como en Francia, sino por la naturaleza indivisa de cada mónada representada, donde por petición de principio se hace indefectible que la voluntad colectiva

de los electores coincida con la voluntad mayoritaria del distrito electoral. Son elecciones substancialmente democráticas, y no sólo formalmente. Como también lo es la elección por mayoría absoluta del Presidente de la República. Eliminada de la elección de decididores, la paradoja de Arrow quedaría circunscrita a la adopción de decisiones por mayoría de los diputados de la Asamblea legislativa, cuando fueran más de dos las opciones legislativas entre las que elegir. Paradoja que no atenaza a las decisiones del Gobierno. Éstas no obedecen a la regla de mayoría en un consejo de ministros, sino al método de decisión en un comité dirigido por un jefe, con responsabilidad solidaria de sus miembros.

La paradoja de Arrow, que sólo afecta a la elección entre más de dos opciones, tampoco entra en las decisiones de la Asamblea legislativa, respecto a dos distintas proposiciones de ley. La paradoja se plantearía en las votaciones a tres o más opciones de ley, en el caso de que rigiera, por ejemplo, la utópica regla de justicia mínima de Rawls. Pero en los parlamentos de más de dos partidos estatales, la paradoja de Arrow entra indefectiblemente por la puerta trasera, dado que las proposiciones de ley no son debatidas ni votadas como opciones entre las que pueden escoger libremente los diputados, sino como elección de preferencias de partido entre proposiciones preparadas fuera del parlamento, por los grupos empresariales patrocinadores del partido gobernante. Si la iniciativa legislativa no está de hecho en el Parlamento, y en él hay tres partidos que convierten dicha iniciativa en tres proposiciones de ley diferentes, al tener que elegir se produce la paradoja de Arrow, y la elección no será democrática. Esto no puede suceder en la RC. Las proposiciones de ley no partirían de los partidos, sino de un diputado y se votarían por separado cada una. Incluso artículo por artículo si fuese necesario.

Mucho más perniciosa que la eventual paradoja de Arrow es la doctrina legal según la cual el diputado de distrito elegido por mayoría absoluta o relativa, como los diputados de listas de partido elegidos por el sistema proporcional, en el mismo momento de recibir las credenciales y tomar posición del escaño parlamentario, dejan de ser representantes del distrito o de sus electores y, por un acto divino de transfiguración, se transforman instantáneamente en representantes individuales de la Nación. Este milagro de

Pentecostés representativo, que no puede ser ónticamente explicado por la relación de representación, pese a las metafísicas razones alegadas por Burke y Sieyès, tiene desde luego una dimensión religiosa o espiritista. Es cuestión de fe y no de razón. *Credo ut intelligam*.

Desde que el Directorio remató la Revolución Francesa en 1795, la política se organizó religiosamente para creyentes en la diosa-nación, dotada de elementos sacros. La Iglesia y el Estado continúan viéndose como rivales porque lo anticlerical constituye la liturgia laica de la religiosidad nacionalista o progresista. Los jacobinos comulgaron en el altar del Ser Supremo y los hebertistas ante la diosa Razón en *Notre Dame*. Esos fieles se constituyeron (Directorio) en casta levítica a perpetuidad, en el templo de la soberanía nacional, para renovar el dogma de la infalibilidad parlamentaria con el milagro de Pentecostés que les permitía desvelar los misterios de la voluntad general. No identificada con la voluntad de la mayoría ni con la unanimidad, Rousseau dedujo la voluntad general de la idea teológica de Malebranch sobre la pasividad divina ante la maldad humana. Las ideas de Dios, como las de los partidos, son generales.

Este milagro en la diputación sobrepasa los límites de esa ley social de las admiraciones repentinas, que transforma en inteligente y excelente a toda persona juzgada común o mediocre antes de subir al trono de la fortuna. El más ignorante paisano de los candidatos a un escaño parlamentario, tan pronto como las urnas lo consagran y santifican, aparece aureolado por la sabiduría del interés general, la adivinación de la voluntad general, la conciencia del bien público, la ciencia de la economía y la presciencia del conflicto. Dotado de esos dones preternaturales, el cateto-demiurgo decide con su voto lo divino y lo humano de su país y del mundo, pero al dictado de su jefe de partido. La metafísica religiosa de este milagro del espíritu partidista había sido evitada, antes de que la Revolución la deificara, por la fantasía aristocrática de Edmundo Burke, en su famoso *Discurso a los electores de Bristol* (1774). Gracias a su «virtual representation», el Parlamento de las capas sociales superiores aseguraba la representación de todo el pueblo. Tal vez por eso, los votantes de Bristol no eligieron en la campaña siguiente al creador de tan sublime representación virtual, es decir, no actual,

sino potencial de las mujeres y los no propietarios.

El abate de Fréjus (Sieyès) puso las lenguas de fuego espiritual que iluminarían las cabezas de los diputados locales: «El diputado de un *bailliage* (partido judicial) es inmediatamente elegido por su *bailliage*, pero mediatamente es elegido por la totalidad de los *bailliages*». Mediante esta ficción de superioridad de la mediatez sobre la inmediatez, el diputado pueblerino se independiza de sus electores particulares y adquiere la conciencia de haber sido elegido por la Nación, a la que encarna como los reyes, para interpretar y representar sus altos designios, sin que sus mezquinos e ignorantes electores de distrito tengan derecho a exigirle rendición de cuentas de lo que no saben ni tampoco intuyen. La mediatez irrepresentativa se hizo sublime idiotez en la representación de partido.

Con la igualación social de las situaciones personales dejó de ser virtual la representación de los ciudadanos pasivos por los activos, la de los pobres por los ricos, la de las mujeres por sus padres o maridos, la de los criados por sus amos. Sin la mística aristocrática, el realismo revolucionario del sentido común puede retornar para poner fin a la comedia exigiendo el mandato representativo de los electores, con todas sus consecuencias de rendición de cuentas y revocabilidad. Ante el estruendoso fracaso de la ficticia representación parlamentaria de los Partidos estatales, mantenidos en el aire por la alfombra mágica de la representación proporcional, resuenan como nuevas las palabras del primer defensor de los partidos, el propio Edmundo Burke: «cuando los hombres malos se alían, el bien debe asociarse». El creador de la representación virtual pedía la asociación contra las diputaciones perversas, que en el sistema de listas no permite distinguir al malo del tonto, ni al arrogante vanidoso del corrupto.

Como si fuera verdad científica o evidencia incontestable, los medios de comunicación y los propios partidos difunden la opinión de que no hay necesidad de tomar precauciones institucionales contra la corrupción de gobiernos y parlamentos, puesto que los electores tienen la posibilidad de castigar ellos mismos la deslealtad de sus elegidos, no volviendo a votarlos en las siguientes elecciones. La cultura liberal llamó reacción anticipada a este mecanismo de autodefensa preventiva del votante.

La soberanía del legislativo instala en el alma diputada el principio inderogable de la independencia del elegido respecto de sus electores. Eso no es separación ni abuso, sino usurpación de poderes. El poder electoral es quimérico. El diputado puede pavonearse de que no es mandatario ni delegado. No recibe instrucciones de sus votantes. Las promesas electorales no tienen validez. En cualquier manual de ciencia política liberal se puede leer que «la no reelección es la sola sanción del desacuerdo que pueda existir entre el elegido y sus electores» (*Les Régimes Parlementaires européens*, Thémis, 1966, Presses Universitaires). ¿Acaso no es la mejor definición de la servidumbre impuesta al elector por el elegido?

La no reelección, una reacción individual y personal, avala un sistema representativo que concede inmunidad a los elegidos, pero no garantiza a los electores defraudados, ni corrige los errores electivos. La realidad actual es aún más dura y cínica, mucho más desvergonzada que en la doctrina liberal. El mecanismo de la reacción anticipada, que ya era un inmoral y arriesgado consuelo retrasado en las elecciones de candidaturas unipersonales, propias de los regímenes parlamentarios, ha desaparecido por completo, incluso como coartada, en los sistemas de representación proporcional de partidos estatales mediante listas de candidatos.

Era desesperante que los electores tuvieran que esperar nuevas elecciones para apartar a los diputados corruptos o desleales. Pero existía la posibilidad de que los eliminaran en la siguiente campaña. Ahora, con la representación proporcional se incurre en cínica falsedad y suprema irresponsabilidad, cuando se afirma que la reacción anticipada tiene eficacia frente a los diputados de lista, es decir, frente al jefe del partido que las hizo, y que han decepcionado las esperanzas de sus electores. Esta falsedad ni siquiera tiene la disculpa de las mentiras piadosas. No se cambia de partido político como de personas. No se improvisa un nuevo partido entre elección y elección. En las actuales sociedades de espectáculo y de hinchadas, cada partido estatal tiene en su mochila una cuota fija de partidarios, que lo votarán haga lo que haga, sea el robo de las pensiones, la dádiva de fondos públicos a los banqueros en crisis o los goles con la mano de Dios a los partidos rivales. Los partidos estatales no pueden sufrir el castigo diferido de

la reacción anticipada de los electores.

Los partidos estatales ya no son partidos de programa ideológico, de personalidades notables ni de diferente concepción de la economía. Todos defienden la propiedad privada y el mercado. Todos ponen el mismo celo en agradar con privilegios a las oligarquías financieras, económicas y mediáticas. No hay en este terreno distinción entre partidos de derecha o de izquierda. Y tampoco son partidos de integración social, como dicen las Constituciones. Al estar completamente separados de la sociedad civil, sólo pueden integrar en el Estado a las masas que se identifican con ellos por motivos familiares, religiosos, hábitos culturales o estilo de habla.

En los partidos estatales con programas generalistas iguales resulta inútil sustituir a un partido por otro en las preferencias del votante. En el caso de que el partido estatal gobernante pierda las elecciones por crímenes y corrupciones descubiertas, siempre conservará en reserva el enorme potencial de su hinchada que, al menor desgaste del nuevo partido gobernante, le dará la victoria en la siguiente jornada electoral. Las mochilas de los partidos estatales están repletas de partidarios inconmovibles, sea por tradición de fidelidad a unas siglas, sea por temor al triunfo de su enemigo estereotipado, o sea por agradecimiento a que su partido, por ser el de los pobres, mete la mano en bolsillos ajenos con más justificación y menos cinismo. «No temáis, mi lord, la potestad que os hizo rey tiene potestad para conservaros rey a despecho de todo» (Shakespeare, *Ricardo II*, II,
27-28)
. Si se trata de elegir entre partidos estatales, y no entre personas singulares, el principio de la reacción anticipada del elector no existe. Según el soplo favorable de la más leve circunstancia adversa al partido gobernante, el elector dará nuevamente su voto al otro partido de la corrupción, del crimen, de la prevaricación o de la guerra.

El problema de la libertad política ya no está planteado en el escenario histórico de la sociedad activa, donde lo colocó el acontecimiento revolucionario. En ese antiguo terreno apenas se distinguen los vestigios de una época, mitad romántica y mitad positiva, donde la relación de fuerzas entre los factores de

producción, entre la clase burguesa y la clase obrera, determinaba no sólo la situación social y personal, sino la comprensión intelectual del fenómeno del poder estatal y de las diferentes estrategias para conquistarlo y conservarlo. En aquella perspectiva, la visión marxista del mundo no tuvo rival. La realidad confirmaba la teoría derivada de la izquierda hegeliana. Los partidos burgueses, situados a la defensiva, retrasaban la llegada del sufragio universal y del voto femenino, porque carecían de una tesis sobre la libertad política capaz de superar la antítesis de la dialéctica socialista. Y la visión izquierdista no comprendió que sin libertades formales no habría posibilidad de libertades reales.

La distinción entre esas dos clases de libertad fue el golpe de gracia para la ideología liberal y el cornetín de enganche para los partidos obreros. Los radicales se asomaron al mundo de la igualdad social desde el balcón pequeño burgués. Allí perecieron de angostura y miedo. El partido radical interpretó en Francia el canto de cisne del liberalismo político. En Italia y Alemania, esa pequeña burguesía sublimó su impotencia recurriendo a la fuerza bruta y reaccionaria del fascismo y del nacional-socialismo.

Lo que no consiguió un siglo de enfrentamientos, esto es, que la derecha y la izquierda se abrazaran en una sola ideología estatal, el vencedor estadounidense lo impuso como condición de diálogo con los vencidos partidos clandestinos. Y todos se hicieron estatales. La aniquilación de los Estados de Partido Único originó el vacío de poder que se rellenó con la repentina estatalización de los partidos residuales o diluidos en el fascismo y el nazismo. Los partidos liberales, socialistas y comunistas se hicieron estatales no por virtud de sus respectivas ideologías, sino para vivir como órganos del Estado, financiados por el fisco y con privilegios políticos que no tienen los particulares. El Estado de Partidos se construyó con los materiales de derribo de los Estados Totalitarios. La funesta y previsible consecuencia de aquella cínica improvisación, que trasladó el escenario de la competencia por el poder desde la sociedad civil al ámbito público del Estado, ha sido la sistemática corrupción de los partidos estatales, con aumento exponencial del gasto público y depredación de los recursos. Lo imperdonable ha sido que se escamoteara la libertad política con la eficacia del Estado, como en las Dictaduras y Estados absolutos, y con la

complicidad de unos medios de comunicación predicadores de que la única libertad política posible es la de los únicos agentes o actores del poder, es decir, la libertad incontrolable de los partidos y sindicatos estatales.

Si la libertad no constituye el poder, sino éste a aquella, la sociedad se estabiliza en una oligarquía de partidos estatales. El cambio vertical de escenario, la instalación de los partidos en el Estado, cambió los factores que determinan las transformaciones sociales, así como los conceptos de estrategia y táctica en el combate por la libertad. El enemigo directo de la libertad política ya no es el gran capital. Los enemigos primordiales de la libertad son los partidos estatales y los medios de comunicación partidistas. Sin ellos aquél sería un gigantesco cuerpo económico sin brazos políticos.

Los antiguos partidos de la sociedad política fueron eliminados por el Partido único del Estado Total. Lo sucedido al final de la guerra mundial no fue una restauración de los antiguos partidos, sino una instauración directa en el Estado de las siglas partidistas que salían de la clandestinidad. Sin legitimarse en y ante la sociedad política, los viejos partidos se hicieron nuevos órganos del Estado, mudaron de naturaleza, perdieron sus características sociales, se repartieron los cargos estatales y ganaron los atributos de la función pública. Partidos de funcionarios del poder estatal. Los partidos actuales dejaron de ser instituciones políticas, para convertirse en instituciones de derecho público. Y al desempeñar las funciones del Estado de modo permanente y orientación parcial, los partidos renunciaron a su condición de partes de la Sociedad política y se hicieron facciones del único poder estatal. Los partidos órganos de lo estatal no pueden ser verdaderos partidos políticos porque ya no tienen naturaleza política.

La aguda crisis actual del Estado de Partidos revela que los partidos no actúan como partes de un todo estatal de lo político. Subordinan la función indiscriminada del Estado al interés faccioso, fraccionario y discriminador de cada asociación estatal. Aunque sea difícil que una facción social alcance la categoría de partido, es fácil que un partido estatal degenere en facción y llegue a poner en peligro la unidad del Estado-Nación, a causa de sus ambiciones de lograr efímeras alianzas de gobierno con periféricos partidos

nacionarios o nacionalistas, financiados por el Estado del que desean separarse. Son nacionarios los que quieren hacer Naciones. Son nacionalistas los que sacrifican verdad y libertad a la Nación. Hay facción estatal cuando priman los intereses de partido estatal sobre el interés público nacional. Hay facción nacional cuando el sentimiento natural de la patria histórica se pospone al patriotismo de partido nacionalista. Un fenómeno, denunciado por Gramsci, que sustituye la mente individual por la mentalidad partidista, con destrucción de la inteligencia del mundo político y prefiguración de la razón de Estado. La intrínseca aberración de la idea de partido estatal no pretende tener razón social o civil. Existe y se legitima por razón de Estado. Y hay, en fin, facción comunitaria tanto en el facticio patriotismo constitucional como en el separatista.

El autor de la tesis optimista de que el partido políticamente puro iría desplazando poco a poco al partido-facción, dijo: «Tan pronto como el egoísmo, incluso la terquedad, triunfa sobre el amor a la patria, y de manera consciente e intencionada no hace lo que conviene al Estado y a la Sociedad en general, sino lo que satisface sus afecciones, entonces marcha sobre el camino de la facción» (Johann Gaspar Bluntschli, *Carácter y espíritu de los partidos políticos*, Nordlingen 1869). Todo partido nacionalista es de naturaleza facciosa. La ausencia de vocación por la verdad ha consagrado la falsedad de llamar partidos a meras facciones voluntarias de poder integradas en el Estado, con Autoridad Pública en tanto que son órganos del mismo. Enseñada como verdad revelada, esta falsedad ontológica se ha establecido como norma del pensamiento, sin una sola contestación en los medios de comunicación ni en la docencia. Los intelectuales de partido estatal no distinguen entre sociedad civil, sociedad política y Estado. ¡Partidos únicamente legitimados por razón de Estado!

Para comprender la brutalidad cultural que supone llamar partidos políticos a puras facciones del Estado basta recordar: a) que la pluralidad de partidos es consecuencia de la diversidad social que los legitima en una sociedad plural; b) que el Estado, en tanto que monopolio legal de la fuerza, no puede ser plural sino único; y c) que si la política es la conquista y conservación del poder estatal, para gobernar toda la sociedad por una parte de la misma, sería circulo vicioso que la política también fuera función de los órganos

permanentes de la jerarquía del Estado. La meta no participa de la naturaleza del camino. Es fin y no medio. Lo político no es la política.

Todos saben que no es lo mismo estar que ser, estar en un lugar o ser de él, estar vivo o ser vivo. Pero deja de entenderse tan pronto como la ideología suplanta al sentido común en la cuestión del Estado y su relación con los Partidos. Antes del Estado de Partido Único, los partidos políticos eran de la Sociedad. Sólo estaban transitoriamente en el Estado si ganaban electoralmente la facultad de dirigirlo. El Partido gobernante pasaba desde la Sociedad a ocupar una posición de gobierno en el Estado, y a la Sociedad volvía tras gobernarlo durante su mandato. Pese a la mala prensa que siempre tiene lo vencido y humillado, el partido único no era una contradicción tan brutal como la de partido estatal sin Estado totalitario. Sin percibir que el Estado no puede ser plural, los partidos que sustituyeron al partido único cayeron en la contradicción de imitarlo, partiéndolo en varias fracciones para repartirse por cuotas el poder de la autoridad estatal, es decir, para continuar pretendiendo lo mismo que las dictaduras: la integración de las masas en el Estado, como dicen las actuales pseudo Constituciones. Sustituir la dictadura de la fuerza por la del consenso no altera la identidad de finalidades del partido único y los partidos estatales.

La filosofía política alemana se enorgullece de haber superado la antigua idea de la representación con la moderna doctrina de la integración de las masas en el Estado. No estaría tan orgullosa si viera que el Estado de Partidos no ha integrado las masas en una Sociedad Política inexistencial, sino a los partidos en el Estado asistencial. Los partidos actuales no son ontológicamente diferentes del Partido único. Su novedad consiste en haberse transformado en facciones estatales para lograr obediencia a la Autoridad en el mercado de consumo de mercaderías políticas. Los rasgos más desagradables del fascio-nazismo, el racismo y la xenofobia, no se reproducen en el Estado de Partidos ni en los Partidos del Estado. En cambio, como observó Sigmund Neumann (*Partidos políticos modernos*, 1956), la connotación nacionalista aparece en los partidos-facciones tan pronto como necesitan aliarse con fuerzas centrífugas de grupos periféricos para gobernar sin mayoría propia.

Las facciones partidistas integradas en el Estado, sin posibilidad de representar a la sociedad civil, tienen que extender la función prebendaria del consenso a los nacionarismos y nacionalismos desintegradores de la unidad nacional. Sin superar la causa nacionalista de donde proceden, la partidocracia postfascista financia los nacionalismos periféricos con déficit presupuestario y corrupción.

Inevitablemente, los partidos de Estado son facciones del Estado. La representación de la sociedad civil les parece una antigualla. En la República de Weimar, donde se fraguó la degeneración de los partidos en facciones estatales, el partido Democrático llegó incluso a llamarse Partido del Estado. Los partidos concurren a la formación y manifestación de la voluntad estatal. Son instrumentos del consenso apolítico de Estado.

Los partidos de integración son grupos o facciones de poder estatal donde caben todas las categorías de personas que carecen de ideología. Por su propia naturaleza, los partidos de todo el mundo (*catch-all-party*) sólo pueden constituir facciones estatales de poder burocrático o funcionarial. La única ley que puede deducirse de su desarrollo en el Estado es que son productores de afanes de poder, corrupción, ineficiencia administrativa, incultura política y empobrecimiento del ocio, pero imposibles intérpretes de las necesidades básicas de la sociedad civil. Desde el final de la guerra mundial, y en virtud de factores exógenos, los partidos políticos dejaron de ser lo que hasta entonces habían sido: elementos constituyentes de la sociedad política. Ésta era antes la entidad intermediaria entre la sociedad civil, a la que los partidos interpretaban simplificando aspiraciones colectivas de mejorestar, y el Estado, donde se incorporaban de modo transitorio a través de su participación periódica en gobiernos y parlamentos. Su estudio no era materia de la teoría del Estado, sino de la sociología política. Nada se oponía a que la Constitución los legitimara.

La naturaleza y función de los partidos ha cambiado por completo. Al incorporarse al Estado, los partidos concibieron el mundo desde la única perspectiva que les permite contemplar su nueva situación de poder. Transformando su naturaleza han devenido órganos funcionariales del Estado. No cumplen una función política, sino burocrática. La función política que antes

desempeñaban, domesticar a las masas (tesis de Macpherson), la realizan hoy los medios de comunicación. Ubicados en el Estado, los partidos no necesitan domesticar a sus votantes. Disponen de ellos como siervos agradecidos o agraviados. La sociedad política, que no era el Estado, ha sido suplantada por una sociedad mediática, que interpreta y simplifica conveniencias sociales. Los medios de comunicación y las encuestas sociales son la única universidad de los partidos, la fuente de su cultura y de sus programas de actuación. Lo que no existe en la prensa o en la encuesta no existe en la realidad del partido estatal. No se trata de una relación de jerarquía, sino de una simbiosis del poder partidista con las fuentes económicas de la nueva riqueza. Los medios de comunicación se enriquecieron cuando los fines del Estado se hicieron fines partidistas.

En determinados propósitos de acción continuada, los medios se transforman en fines. Sin esta especie de ardid de la razón capitalista no se habría producido, por ejemplo, la acumulación de capital industrial por la que se dejó de concebir la empresa como medio de vida creadora, convirtiéndola en fin de sí misma. Pero lo que ha sucedido a los partidos estatales no es la conversión de partido-medio de la sociedad, en partido-fin de sí mismo. Enquistados en el Estado, los partidos no pueden perseguir fines que no sean los de su existencia instrumental en el orden estatal.

La ley de la heterogonía de los fines, descubierta por Wundt en el campo de la psicología, ha sido aplicada a la moral y a la historia, para explicar cómo surgen nuevos fines en el curso de la realización de propósitos o procesos que no los contemplaban. Esta ley justifica la divergencia entre los propósitos de los electores y los resultados que obtienen. Y nos hace comprender el extravagante fenómeno de que los partidos, al convertirse en estatales y vivir en el Estado, creyendo lograr así sus fines propios, han realizado la proeza ontológica de llegar a ser insustanciales (*inesse*). Contingencias de la sustancia estatal donde viven enquistados, ya no son interesantes. No están en sí ni para sí, sino en y para el Estado que les da su ser contingente y su sentido utilitario, como a la policía. Ignorantes de sí mismos, no perciben que además de ser inexistentes por contenido (Ockam), han llegado a serlo por in-existencia intencional (Brentano). Inconscientes de lo que son y

representan, dejan de ser interesantes y, en tanto que instrumentos mecánicos del Estado-Organización, no pueden ser inter-estantes sin romper el consenso y el bloque constitucional.

Elecciones

El problema político proviene de la falta de representación de la ciudadanía y de la inexistencia de una sociedad política intermedia entre la Comunidad nacional y el Estado. El modo de elegir pasa a ser criterio decisivo para saber si lo elegido cumple los requisitos de la representación voluntaria, a fin de constituir con ella una sociedad política que intermedie entre lo civil y lo estatal, asegurando la continuidad de la Sociedad en el Estado. No como objeto dominado, sino como sujeto constituyente del poder político. La finalidad última de las elecciones no es tanto su necesaria función de concretar las personas de gobierno y legislación, como la de definir la hegemonía política existente en la sociedad civil, a la que habrían de atenerse gobernantes y legisladores. Si la hegemonía electoral no traduce en las urnas la hegemonía política existente en las relaciones económicas, sociales y culturales de la Sociedad, será porque los electores no han tenido libertad de elegir a sus representantes políticos. Eso sucede con la elección proporcional, donde todos los candidatos son elegidos por media docena de dirigentes de partidos estatales. Sin libertad de elegir y con censura de candidatos, no se realiza la fórmula de Gramsci, «gobierno es hegemonía más dictadura». Sin hegemonía civil sólo puede haber dictadura.

Pero si la hegemonía electoral traduce, aunque sea aproximadamente, la hegemonía cultural que mantiene el equilibrio entre las diversas fuerzas sociales que animan la sociedad civil, con libertad de pensamiento, de acción y de elección, entonces desaparece el factor dictatorial y surge la forma democrática de gobierno en un abierto Sistema Político.

Lo llamativo en el Régimen totalitario, lo inmediatamente visible era la dictadura personal o de partido único, y la represión de la disidencia por la fuerza bruta de la Autoridad estatal. El

secreto de su duración y de su naturaleza íntima, lo que daba legalidad a su brutalidad, estaba en la imposición de hegemonías electorales desde el poder estatal. La sociedad civil carecía en absoluto de toda forma de autonomía electoral. Los votantes elegían lo que el partido único del Estado decidía. Ahora, lo llamativo en el Régimen partidocrático está en la posibilidad de elegir sin coacción, no a la representación política de la sociedad que ha sido suprimida, sino al partido estatal financiado por el erario público que, con preferencia a otros de su misma calaña, debe gobernar, legislar y dirigir a los jueces. No en virtud de un programa, que no tiene o es desconocido por los votantes, sino por ser la sigla que mejor simboliza, a juicio de los votantes de última hora, las ideas dominantes en los medios de comunicación partidista. El secreto de su duración está en la falta de control institucional del poder gubernamental y en la inexistencia de alternativa de gobierno en el período interelectoral.

Esta observación, que puede hacer el más vulgar analista, evidencia que el eje de rotación gubernamental, el que mantiene el equilibrio interno de dictaduras y partidocracias, está en el sistema electoral de representación proporcional por listas de partido. Este sistema produce dos efectos indefectibles. Uno de ellos, que todo el mundo puede ver de modo inmediato, impide la representación política de los electores, en aras de la autorepresentación de los partidos que hacen las listas de candidatos. Otro, más difícil de percibir a causa de la confusión marxista de considerar al Estado como si fuera la sociedad política, elimina la posibilidad de que ésta emerja de la sociedad civil, y pueda realizar la mediación entre el poder estatal y la comunidad nacional. Sin una sociedad política donde se forjen las hegemonías culturales de las ideas dominantes, sean o no las de la clase dominante, todo gobierno es dictadura permanente de un partido estatal, o dictaduras por turno de dos partidos estatales, solos o coaligados con pequeños partidos también estatales. Pues no hay mejor definición de la dictadura que la de poder estatal no controlado por la sociedad gobernada.

Los sistemas electorales no son materia exclusiva de una determinada forma de gobierno. Afectan al meollo mismo de toda forma constituyente de lo elegido. Si se desean obtener representaciones políticas es ineludible procurarlas en cada unidad

representativa, es decir, en el pequeño distrito electoral que diputa un solo representante a la Asamblea Legislativa. Por esta razón constitutiva, la RC hace depender su vida política del sistema mayoritario de representación uninominal en cada mónada electoral. De cualquier otro modo, la *Res publica* dejaría de ser la materia política representada. La cuestión electoral en el Estado de Partidos no puede ser más deplorable. En cualquier campo del saber las nociones vulgares son sustituidas por conceptos claros y distintos, elaborados con reflexión y experimentación. En las partidocracias no hay la menor diferencia entre el saber docto y el saber ignorante, entre la sabiduría de cátedra y la confusión ignara del más analfabeto votante de listas de partidos.

El saber político se identifica con el vulgar, el gobernante piensa como el más inculto gobernado. Se cree que hay libertad porque el pueblo elige a sus gobernantes, entre listas de candidaturas forzosas ¡en elecciones legislativas!, y tiene libertad de expresión ¡sin libertad de pensamiento! Los hechos desmienten este doctrinarismo sin teoría. No importa. La razón de Autoridad hace verosímil la falsedad electoral. No elige quien no puede deponer al elegido. Es tan absurda la confusión de elección libre con elección predeterminada en listas de candidatos impuestos, tan enorme el disparate de identificar adhesiones y elecciones, que la elección partidocrática ha tenido que fundarse en la «fe de carbonero partidista», derivada de la tradicional fórmula de la absurdidad. *Credo quia absurdum*.

Ni el antirracional Tertuliano se atrevió a semejante jactancia de la locura de Autologos de partido estatal, cuando dijo que creía en la muerte del Hijo de Dios porque era inepto, y en la Resurrección porque era imposible. Las bases sentimentales de la creencia en la veracidad de la síntesis adefésica de votar sin elegir, provienen de la continuidad cultural que ha tenido en Europa la tradición agustiniana del *credo ut intelligam*. Es necesario creer para entender. Creyendo que el consenso de partidos estatales es la libertad política, se puede entender que se consideren libres unas elecciones donde no se puede votar más que a listas de partidos estatales, sin representar a los electores y sin opciones de gobierno claramente diferenciadas.

¿Por qué se ha tomado al hecho electoral como prueba definitiva

de la existencia de libertad política? ¿Acaso no había elecciones en las dictaduras nacionalistas y en los Estados totalitarios? Nadie puede decir ahora que aquellas elecciones no eran libres, pues su característica definitoria, el censo de candidatos o candidaturas impuestas, era la misma que la existente ahora en el Estado de Partidos. El motivo de que se otorgue esa supremacía al hecho electoral no es marcar diferencias con las dictaduras, sino afirmar la equivalencia de las elecciones de partido por el sistema proporcional, con las representaciones personales en el sistema mayoritario anglosajón, suizo y francés, presupuesto necesario de la democracia representativa.

Pese a su inanidad representativa, las elecciones de partidos siguen considerándose el hecho capital, el momento culminante, el día de fiesta legitimadora del Régimen partidocrático. De ahí, el empeño de la clase política, y la tendencia de los medios de comunicación, a despreciar la importancia deslegitimadora de la abstención, pero pidiendo un alto grado de participación. A juzgar por las costosas propagandas institucionales para que se vote, las partidocracias añoran que el voto sea obligatorio, como en Bélgica. Se dice que a mayor intensidad de la vida política mayor será la participación en las elecciones legislativas. Esta opinión es fruto de un error doctrinal y de un desconocimiento de la historia. El error de seguir aplicando a la partidocracia, donde rige el desequilibrio de poderes, la preponderancia del poder monárquico del ejecutivo, salido de urnas legislativas oligárquicas. El desconocimiento viene de la ignorancia sobre lo sucedido en la Revolución francesa con la participación electoral. El dramatismo de la vida política en 1793 llevó a las urnas al 10% del censo. La mayor participación se produjo en las primeras, las reformistas de 1789 —casi un 90%—, cuando el elector seguía creyendo erróneamente que su voto contenía un mandato imperativo. La participación bajó al 25% en 1791. El Directorio obligó a reelegir dos tercios de los mismos diputados en los dos Consejos. Los ciudadanos hicieron grandes manifestaciones de protesta contra la que llamaron acertadamente «diputación perpetua».

La opinión dominante sobre la relación entre intensidad del momento político y extensidad de la participación electoral, responde a la creencia de que las elecciones legislativas son la

fuente legitimadora del poder ejecutivo, y a la fantasía de que la participación electoral resuelve el problema político de la libertad. Los intelectuales suelen interpretar la realidad con lo aprendido en libros de otros intelectuales, en lugar de interpretar los libros con lo aprendido en experiencias de la realidad. No infieren las ideas de la observación de hechos, las deducen de otras ideas. Así se forman los dogmas electorales que, sin libertad política, atenazan a los electores con la servidumbre voluntaria a un poder sin control.

En la teoría parlamentaria, el pueblo elegía a sus diputados para la Asamblea y ésta elegía al Gobierno. No había separación de poderes, pero sí de funciones. El legislativo preponderante representaba a la Sociedad. El ejecutivo, designado por él, era representativo del Estado. En el Estado de Partidos, ya no hay poder legislativo *per se*, ni representación alguna de la Sociedad. El Estado, a través de sus órganos partidistas, la representa. No hay separación de poderes ni de funciones, sólo de funcionarios. El monopolio del poder transitorio de un Partido estatal ha sustituido la dictadura permanente del Partido único. El jefe del partido ganador en las elecciones legislativas dispone de los tres poderes del Estado. En la llamada democracia de partidos no hay poder legislativo ni judicial independientes de los criterios decisivos del partido gobernante. Son meras potestades subordinadas al poder ejecutivo. Este único poder no sólo retiene la iniciativa legislativa y el gobierno de los jueces, sino que mantiene el orden social transformando en leyes y sentencias, es decir, en mundo jurídico, el equilibrio oligárquico de los poderes económicos y sindicales en el mundo social, es decir, transformando lo político en política.

Como si se tratara de elecciones primarias, los votantes en la partidocracia no eligen diputados personales, sino listas de compromisarios o delegados de partidos estatales, confeccionadas por los aparatos dirigentes de cada uno y controlados por el jefe del aparato. Los compromisarios de la lista que resulte mayoritaria o la más votada, obedeciendo al compromiso adquirido y cumpliendo el trámite protocolario, designan Presidente del Gobierno al jefe del partido que los puso en la lista. La escena teatral finge que lo eligen en el momento de la investidura, cuando todo el mundo sabe que ha sido el propio jefe del partido ganador quien se propuso a sí mismo como Presidente del Gobierno, escogiendo a los diputados de

su lista que luego fingirán investirlo en una ceremonia parlamentaria, para no coronarse a sí mismos como Napoleón. Estos cumplen su deber de obediencia, como si las legislativas fueran presidenciales, con la complicidad de los votantes en el fraude institucional de convertir las representaciones en ejecuciones.

Las elecciones legislativas no existen como tales. Ningún votante cree que está eligiendo a legisladores o a su representante político en el Parlamento. Todos los que intervienen en el proceso electoral —Partidos, medios de comunicación, agencias publicitarias, candidatos de lista, encuestas de opinión, sentido de las campañas y votantes— saben a la perfección que se está eligiendo al Presidente del Gobierno. Lo dramático no está en tan burda maniobra electoral, ni en que la mayor parte de los actores no sepa el rol cómico que desempeña, sino en que la corrupción moral e intelectual de toda la clase dirigente está inscrita con letras de bronce en el libreto de la farsa política representada en el escenario de la elección proporcional. Los intelectuales tienen tal admiración por los hombres de acción triunfante, que ni siquiera se detienen a pensar en la naturaleza de la circunstancia que los eleva. La tarea llevada a cabo por honestos historiadores para desmitificar los actos bélicos victoriosos, no hizo escuela en la ciencia política. Las votaciones en la partidocracia que, sin elegir personas fuera de la lista, entregan el poder ejecutivo al jefe del partido mayoritario, son mágicas.

Cuando los gobiernos eran representativos de la sociedad todo el mundo sabía cuál era la naturaleza del acto electoral. La representación política del diputado de distrito, aunque no se basara en mandato imperativo de los electores, seguía teniendo la claridad de los tipos voluntarios o legales de la representación jurídica. Pero este modo de pensar los actos políticos por su analogía con los jurídicos, se derrumbó después de la guerra mundial, cuando los pueblos perdedores adoptaron el sistema de listas de partido para votar, sin poder elegir separadamente a legisladores y gobernantes. Ya no era posible pensar en mandato representativo, pues había desaparecido todo vestigio de representación, ni en cuasicontrato de gestión de negocios ajenos sin mandato, pues la aprobación del resultado electoral equivale a ratificación. En concreto, ratificación electoral de diputados-cargos.

Para entender la cuestión electoral debemos partir de la imposibilidad de comprenderla con criterios formales, y de la necesidad de pensar *ex novo* la naturaleza del acto de votar una lista de desconocidos, sin elegir a persona no vinculada a la disciplina de partido. El choque contra el sentido común es tan brutal que nos sitúa ante algo distinto de la imaginación de lo real, ante una fantasía infantil, un juego entre discapaces ilusos. Fantasía, en griego aparición o acto de mostrarse, era en Platón la apariencia contrapuesta al conocimiento de lo real, la sombra de las cosas verdaderas. En los estoicos, la representación cataléptica. En San Agustín, una fuerza inferior del alma. En la escolástica, una facultad receptiva o creadora de fantasmas. En los modernos, una imaginación lúdica que juega libremente con las representaciones para producir figuraciones fantasmagóricas del como sí. No el de la filosofía ficcionalista, sino el de la comedia de enredo.

El sistema proporcional, sin posibilidad de ser representativo de la sociedad ni de los electores, tampoco puede representar a los partidos presentes en el Estado, en tanto que ya son órganos permanentes del mismo. Los partidos incorporados a la estructura del Estado realizan la proeza ubicua de estar en misa estatal y repicando a misas electorales, o sea, de estar doblemente presentes en el Estado, sin representar nada de la comunidad nacional, de la sociedad civil ni de los electores. Lo están como órganos permanentes en la estructura del Estado y como órganos transitorios de sus funciones según la cuota electoral obtenida. La sábana fantasmagórica de votantes de listas no oculta la realidad de la corrupción generada con el festín del reparto del Estado, en proporción a la cuota obtenida por cada partido estatal.

Para millones de votantes, las elecciones municipales, regionales y nacionales en el Estado de Partidos no son meros asuntos públicos de los que hayan de preocuparse cada cuatro años, sino el más importante asunto privado de sus vidas profesionales, del que han de ocuparse todos los días del año. Como los buscadores de oro, pocos son los que viven del filón encontrado, pero son legiones los que dedican sus vidas a buscarlo. Si las estadísticas publicaran la repercusión del factor electoral en la acumulación de capitales, calificación de terrenos, concesión de licencias y colocación de aspirantes a funcionarios, todas situarían el horizonte de los

votantes y empresarios de la corrupción en el panorama electoral, en la coincidencia en las urnas de las ambiciones de dinero y poder, en el horizonte donde se junta el cielo de la política con la tierra de la especulación y la colocación.

Para estas personas, proponer la abstención general es sacrílego. Una acción tan perniciosa como la de retirar el oxígeno de la respiración asistida en la insuficiencia respiratoria. La idea de una abstención masiva produce, en el horizonte vital de los espíritus corrompidos en las urnas, una conmoción ambiental tan atosigante como la sufrida en Chernobil.

La degeneración de los pueblos es inevitable si el panorama electoral coincide con el horizonte vital de las ambiciones empresariales o personales. Para comprender el sentido profundo y general de esta funesta realidad en el sistema proporcional, basta saber que la noción de horizonte, de larga tradición en el pensamiento filosófico, llegó a ser constitutiva de la personalidad en las célebres fórmulas del «yo y mi circunstancia» (Max Stirner), «yo y mi mundo alrededor» (Husserl), «el tiempo como horizonte de cualquier comprensión del ser» (Heidegger), «vivimos y pensamos siempre dentro de un horizonte» (Jaspers). El horizonte vital en el Estado de Partidos se perfila con el arrebatacapas del horizonte electoral en la partidocracia proporcional. Las empresas planifican su oportunidad de corrupción, como las personas, en la vecindad del partido ganador.

La decadencia cultural está motivada, entre otras razones de orden educativo y de trastorno de valores, por la generalización del horizonte electoral, en tanto que definidor del horizonte personal. El horizonte histórico marca la línea de adecuación del estado del conocimiento social a las aptitudes de los gobiernos y aspiraciones de los pueblos. Dada la inadecuación entre la magnitud del conocimiento actual y la insignificancia cultural de la clase política, el horizonte histórico ya no lo perfila una línea horizontal. El paisaje lo dibuja una sinuosa cordillera de corrupción y de incompetencia. El horizonte político ha sido engullido en la sima de obscuridad donde se atropellan las fortunas nacidas en la proximidad del poder sin control, y en la corrupción generada por el sistema proporcional. No es necesario conocer los resultados cuando se conoce la naturaleza de las instituciones. Los que sólo se

instruyen con ellos tienen a su disposición la estadística mundial de la corrupción ocasionada por el sistema proporcional. Lo dramático no es la corrupción de los partidos estatales, sino que el horizonte electoral se haya convertido en el horizonte vital que orienta las ambiciones económicas, profesionales y culturales del amplio entorno social de los partidos estatales. Toda la sociedad activa.

Entre los tres tipos de corrupción —la ocasional, la consecuencial y la constitutiva—, el Estado de Partidos se construyó con el diseño de la corrupción constitutiva. Que no aparece como fenómeno degenerativo de algo anterior, sino como virtud generativa de una nueva clase de degeneración política. Para comprenderlo basta compararla con los dos tipos de corrupción clásica. La ocasional, inevitable por su carácter individual y aislado, no entraña peligro serio para las sociedades. No hay ladrón sin ocasión. La consecuencial sólo pone en peligro la estructura de la institución de la que es consecuencia, y es evitable mediante reformas estatutarias. La actual crisis financiera descubrió que la corrupción de los ejecutivos de banca y entidades aseguradoras era mera consecuencia de la laxitud en las normas internas de control y en las externas de vigilancia. Por eso se piden a la vez urgentes reformas en la estructura dirigente de las entidades corrompidas y en su control por las autoridades financieras.

La corrupción constitutiva es de naturaleza tan distinta de las otras dos que apenas presenta similitudes con las del ladrón o del banquero. La única a la que se asemeja es a la de la mafia. No se acabará con ella sin saber la causa que la reproduce por sistema. La razón de que sea tan profunda en el Estado de Partidos es fácil de explicar, aunque para los partidos sea imposible de entender. La corrupción de partido es inevitable, no porque los electores sean indiferentes a ella, como parece, sino porque votando por deber cívico, y siendo corruptos todos los partidos, no pueden elegir al menos malo, sino al que consideran más afín a sus ambiciones materiales aunque sea el peor.

Lo que engendra y perpetúa la corrupción de partido y la degeneración política es el sistema proporcional de la irrepresentación. La única forma inteligente y pacífica de romper la inercia de este perverso continuismo, abriendo horizontes sanos a la sociedad, sería una gran abstención que deslegitimara de golpe al

sistema electoral de corrupción proporcional.

Susan Rose-Ackerman, una experta mundial en estadística comparada sobre la corrupción política, codirectora del Centro de Derecho, Economía y Políticas Públicas de la Universidad de Yale, y exconsultora del Banco Mundial, afirma de modo categórico que «la peor combinación, la que más alienta la corrupción, es la de un sistema político basado en un presidente con amplios poderes y legisladores elegidos por un sistema de representación proporcional». Dos factores que se reducen a uno, pues los amplios poderes presidenciales son inherentes y consecuentes al sistema proporcional. Ningún parlamentario de la mayoría y ningún tribunal de justicia osará controlar al Presidente que los ha nombrado.

Pero, con ser tan grave, la relación causal entre sistema proporcional y corrupción no es la peor calamidad en los pueblos de etnias diferentes o con aspiraciones nacionalistas, desleales con la Nación donde se integraron durante siglos. En esos países, entre los que se cuentan importantes Estados de Europa Occidental, el sistema proporcional aumenta el poder numérico y la intensidad sentimental de los partidos nacionarios, disminuyendo el sentimiento de unidad política en la comunidad nacional.

John Basil Utley, *senior fellow* de *Atlas Economic Research Foundation* y editor de *The Times of the America en Washington DC*, especialista en la estadística mundial sobre el efecto perverso del sistema proporcional, en tanto que fomenta el espíritu disgregador de las naciones estatales, ha denunciado la política de EE. UU. en Irak, precisamente por la contradicción de elegir el sistema de representación proporcional, para conseguir la instauración de la democracia en una nación unida, cuando está ampliamente demostrado el fracaso del sistema proporcional como factor de unidad, o de integración nacional en todos los países, estén o no desarrollados. La preocupación de que los terroristas eviten que la gente vote en zonas sunitas se hubiese resuelto con distritos geográficos pequeños, delimitados de manera precisa, con derecho a contar cada uno con un representante en el Congreso, conforme al sistema mayoritario. En este caso una baja asistencia a votar no se hubiese convertido en un problema dramático. En el sistema proporcional, los candidatos elegidos en listas de partido

representan a toda la nación o a regiones de gran tamaño, a todos y a nadie al mismo tiempo. Sólo pueden dar cuenta de cuestiones generales, pero raramente de temas y decisiones políticas locales.

En Israel, partidos con el 1,5 por ciento en toda la nación pueden decidir la formación del gobierno. Lo mismo ha sucedido en España con el crecimiento espectacular de los nacionarismos catalanes y vascos en pocos años, gracias al sistema proporcional. El 50% de la Duma rusa es elegido por ese sistema, como el 40% del Congreso en México. Chile es una de las pocas naciones latinoamericanas que no utiliza el proporcional. Ruth Richardson, exministra de finanzas de Nueva Zelanda, dio una conferencia en Moscú (2004), auspiciada por el *Cato Institute*, donde sostuvo que muchas naciones «afligidas por el sistema de representación proporcional» han adoptado políticas de baja calidad, encontrando dificultades casi insuperables para aprobar reformas de gran relevancia. Richardson puso como ejemplo la gran parte de Europa Occidental que, excepto Inglaterra, no ha podido reformar su legislación laboral, heredada de las dictaduras. El sistema de representación proporcional jamás puede unificar naciones o grupos sectoriales de la sociedad. Fomenta el partidismo y el nacionalismo independentista. La pretendida integración estatal desintegra la sociedad.

Se sabe lo que significa elegir entre opciones diferentes pero, salvo en Francia y Reino Unido, se olvida la diferencia cuando se trata de elecciones políticas. Basta que el poder estatal instale urnas por doquier, pidiendo a los ilusos gobernados que metan papeletas en ellas, para que todos convengan en que se han convocado elecciones libres. Siendo conscientes de la inmensidad de su ignorancia y no queriendo ser responsables de las consecuencias de su voto, los pueblos derrotados en la guerra mundial aceptaron la ocurrencia ajena, a la muerte de sus queridos y temidos dictadores, del original método electoral que les ofrecía el Imperio de los Partidos Unidos. Superando en realismo a la ficción del contrato social y, en eficacia, a la mismísima democracia directa de Rousseau, el método proporcional creó la irresponsabilidad de electores y gobiernos.

¿Cómo asegurar que en nombre del pueblo se cometan actos

fraudulentos o crímenes de Estado? Sencillo. Con sistemas electorales donde los electores no sean representados por los elegidos, y sólamente los partidos sean elegibles como representantes de sí mismos. Lo que éstos hagan después de votados, su mal gobierno, su mala legislación y su mala administración pública, no podrá ser imputado a los electores. Será responsabilidad exclusiva de los elegidos sin representación del elector. Ese es el profundo atractivo de las elecciones por el sistema proporcional de listas de partidos. Los más famosos juristas alemanes llegaron a sostener, en las décadas de los 50 y 60, en plena guerra fría, que el Estado de Partidos había sacrificado la antigua representación política de los sistemas liberales al sueño de Rousseau, mediante la moderna integración o participación de las masas en el Régimen de Partidos, sin partículas de representación.

Una de las mayores hipocresías del horizonte electoral es la jornada de reflexión. Los despachos de asuntos políticos en las residencias veraniegas de los Jefes de Estado se llamaron jornadas. No porque en ellas se trabajase de sol a sol —la palabra jornada procede de la lengua de Oc, donde «*jorn*» significaba diurno—, sino en recuerdo de las campañas militares que alejaban a los monarcas de sus cortes palaciegas. Nada real o simbólico justifica hoy que la ley obligue a guardar silencio sobre las elecciones, el asunto público por excelencia, las veinticuatro horas que preceden al día de la votación. Tal nadería ha sido pomposamente apodada jornada de reflexión. Nada halaga tanto a las masas serviles como el simulacro de que el poder estatal les permita sentirse inteligentes o capaces de pensar un día. La jornada de reflexión tiene, sin embargo, una evidente utilidad para la clase política. Además de creerse seleccionada por la madurez del pueblo (siempre lo dice tras cada elección), se inmuniza contra la acusación de aprovecharse de la ingenuidad de unos votantes que han gozado, al menos, de un día de reflexión cada cuatro años. Si han tenido la oportunidad de reflexionar durante unas horas, nadie podrá decir después que no sabían lo que votaban.

El Poder no es consciente de que conceder una jornada de reflexión supone confesar que los días de propaganda electoral intensiva, repletos de emisiones de imágenes retocadas, demagogias, insultos y promesas vanas, son muchos días de

irreflexión que atosigan a los votantes, hasta el punto de alelarlos para llevarlos a las urnas sacándolos de la realidad. Y para volver a ella, los responsables de su enajenación política les obligan a guardar silencio durante unas horas de reflexión. No tanto para pensar ellos mismos, como para descansar del ruido que hacen los elegibles para fingir que piensan en lugar de los demás. El silencio de los partidos, objetivo de tan fantasmal jornada, alivia al electorado de tan anestesiante palabrería.

El silencio no es condición requerida necesariamente por la reflexión. Algunos de los más profundos pensadores de la humanidad, para no ser distraídos ni condicionados o paralizados por las circunstancias exteriores, se acostumbraron a reflexionar en los campanarios de las iglesias o en los cuarteles militares de entrenamiento a tambor. Repiques y tamboradas que los sacerdotes y capitanes de los partidos hacen hoy para llamamiento sonoro de fieles a las filas de las urnas de la irreflexión. El significado de la reflexión electoral es contrario a la idea de meditación. Entre todo el rico vocabulario referente a las acciones de pensamiento, la meditación es la única especie de concentración interior que requiere soledad y silencio. Por eso es apropiada a los actos de relación del hombre con Dios. Esa es la pretensión de los partidos-dioses-estatales. Convertir al electorado en silencioso devoto durante cuatro años, dador de votos un día y de exvotos de gracias corruptoras al partido ganador durante su periodo de gobierno.

La reflexión consiste en un cambio de dirección en el acto de pensar cualquier objeto. Acto mental abandona de momento todo juicio sobre el objeto percibido, para volverse hacia sí mismo y retornar luego al objeto pensado con una nueva conciencia de su realidad y de su valor. En la reflexión, la persona no sólo ve y oye lo que quieren sus sentidos que vea y oiga. Sabe además que ve y que oye. Y este saber reflejo le permite ver y oír la realidad, más acá y más allá de lo que permiten los sentidos corporales de las personas irreflexivas, como son los votantes de listas de partidos. La reflexión es la facultad mental o intelectual que permite a una persona individual aprobar, desaprobar, valorar o disvalorar algo externo o interno. Lo que lleva a confundirla con la conciencia o con una modificación de la conciencia (Husserl). Por eso no hay posibilidad de reflexión colectiva sin acontecimiento común y

unívoco que la provoque.

El silencio de la jornada de reflexión no obliga más que a los partidos de listas elegibles. La modificación de la conciencia que produce la reflexión personal, ante la situación política creada por los partidos estatales, impone el deber moral de romper el silencio de la jornada de reflexión, haciendo el mayor ruido posible para que la buena gente se abstenga de votarlos, por no aprobar y disvalorar el modo absurdo de elegirlos. A diferencia de las acciones rutinarias de la vida profesional, donde los individuos actúan según modos heredados o aprendidos, la acción de votar está impulsada por sentimientos de-votos en personas de diferente talento mental y condición social. Diga lo que diga la propaganda mediática, las elecciones son totalitarias si de las urnas solo puede salir el partido, o la combinación de partidos estatales, que detente todos los poderes del Estado. Yerran quienes identifican lo totalitario con el totalitarismo, pues aquél es compatible con un régimen de libertades personales, a condición de que no exista libertad política colectiva. Esto ocurre cuando la política está reservada en exclusiva a un oligopolio de partidos estatales. Se explica así que lo totalitario se haya podido mantener, con tanta facilidad, en las urnas de los Estados de Partidos que sucedieron al Estado total o a las dictaduras de partido único.

Schumpeter creía que las personas inteligentes en sus profesiones se comportan como niños ante las urnas. Siendo gratis, no saben que en ellas comprometen sus intereses personales. En el acto de votar consumen el comprimido de la mercadería política producida durante cuatro años. No es explicación plausible. Los votantes saben que su vida estará favorecida o perjudicada por el partido gobernante. Lo que sucede es mucho más pernicioso. La pasión de votar viene de los apetitos, la de abstenerse, de la razón. Sólo los creadores, los autores de algo que antes de ellos no existía, es decir, artistas, científicos, filósofos, pensadores o inventores de artefactos útiles, piensan en el sentido de lo que están haciendo.

Los mejores profesionales practican una especialidad que ellos no han descubierto ni creado. No se preguntan por su sentido. Los votantes acuden a las urnas sin pensar en el significado de lo que hacen. Dan por supuesto que eso no es de su incumbencia. La acción de votar les viene impuesta por una ley que ellos no han

creado ni estudiado. Votan para mantener la casta partidista de unos profesionales de la política, a los que no siendo iguales en poder quieren verlos como iguales en casa. No se preguntan por qué votan a listas de partido, sino por qué prefieren al jefe de partido que más les agrada o menos les disgusta. Ignoran que no votando hoy se acercan a la posibilidad de elegir mañana. No quieren saber que el sentido de su voto, reunir en el jefe de un partido todos los poderes del Estado, es preferir lo totalitario a lo libre. El secreto de la inteligencia profesional y del conocimiento especializado reside en esta paradoja: el hábito de pensar en lo que estamos haciendo exime de pensar en el sentido de lo que hacemos.

Los instintos de placer y de aprender encuentran amores y vocaciones. Pero quien escoge, no ama lo que desea. Quien prefiere, no encuentra lo que busca. Sólo elige quien obedece a un impulso de libertad y verdad. El amor a la libertad y a la verdad impide que la buena fe pueda votar en las elecciones de partidos. En ellas no se elige la representación de los electores. Sólamente al partido que tenga todos los poderes del Estado. La buena fe humanista y la inteligencia de la libertad no votan lo que no aman.

En Roma, una familia aristocrática importó el humanismo griego, con escándalo de la cultura rural republicana. Lo más original del Renacimiento fue el humanismo de la herejía hermética del cristianismo, que a través del arte, penetró en el Vaticano. Pero el cristianismo no puede ser humanista sin contradecirse. La necesidad de redención es creencia tan atractivamente humanitaria como antihumanista, pues no confía en la salvación humana por su propio esfuerzo. El espíritu europeo, alimentado con el dualismo cartesiano, dejó cojos los andares humanos. La pierna derecha, con botas de siete leguas, avanza sobre las cosas extensas de la economía, la técnica y la naturaleza. La izquierda, de zocos en colodros, se arrastra cargada con las cosas intensas del espíritu, la dignidad y la religión. El humanismo nació en China como armonía del ritmo de la hora física con el ritmo de la hora moral. La diferencia del humanismo hindú con el chino consistía en que aquél era una religión y una moral sin historia, mientras que éste era una política, una historia y una ética. Gandhi introdujo la política y la historia con un ardid humanista. No el de la resistencia pasiva y boicot a las manufacturas inglesas, eso concernía a la acción

práctica, sino el de una convicción acorde con la religiosidad india. Convenció a las masas de que la Independencia era dignidad y lealtad consigo mismo y de honorabilidad con los demás, antes que un asunto político o de logro material.

En esa época, dos últimos tercios de los años cuarenta, Europa experimentó lo peor de la humanidad, y la India, lo mejor del humanismo. De aquel antihumanismo totalitario, que aniquiló todo germen de espiritualidad europea, nació el Estado de Partidos. Con urnas abiertas y libertad de elección cerrada. La no violencia institucional pide la honorabilidad y el humanismo de la abstención electoral. El tema de la abstención no se reduce a la dimensión pública de la ética personal y de la racionalidad de las conductas sociales. Tiene consecuencias políticas que han de ser previstas y encauzadas con una estrategia inteligente de abstención activa.

Desde un punto de vista sociológico la abstención es un fenómeno complejo. Pertenece a ese tipo de conductas sociales que algunos economistas de gran influencia en Suramérica durante las décadas de los setenta y ochenta, como Albert O. Hirschman (*Salidas, voz y lealtad*), consideraron básicas en las estrategias del desarrollo económico. Con relación a todas las instituciones creadas para expresar demandas, aspiraciones, contestaciones y protestas (partidos, sindicatos, asociaciones, agrupaciones), los abstencionistas, a causa de su actuación individualista y motivada en razones diferentes, carecen de representación colectiva. Nadie puede hablar en nombre del inmenso grupo social en el que confluyen sin integrarse. El hecho de no tener portavoz no sólo les priva de eficacia para rentabilizar el resultado deslegitimador del Régimen político, sino del atractivo principal que agrandaría hasta cifras inimaginables el número de abstencionistas. Bajo el Estado de Partidos, el humanismo se cultiva por necesidad de legítima defensa en el acogedor jardín de la abstención.

Si pudiera existir un partido de la abstención, con un programa de acción para sustituir el Estado de Partidos por la República Constitucional, las urnas quedarían casi vacías, con los votos de los que viven exclusivamente de los partidos estatales. Las deserciones de millones de individuos aislados darían lugar, con un punto común de referencia, a una protesta unitaria de poder irresistible. Pero un partido de la abstención caería en la antinomia del vocero.

La multiplicidad de voces abstencionistas llegaría a desposeer de su voz al partido abstencionario. Mientras que para el anarquismo la abstención electoral es una mera consecuencia de su ideología apolítica, para los repúblicos abstencionarios no puede ser más que una táctica transitoria de deslegitimación del sistema proporcional. Las campañas a favor de la abstención deben recordar siempre que no toman partido contra la necesidad de elecciones, sino contra un régimen donde el elector no elige a su candidato, ni el partido elegido representa a sus votantes. La dignidad de la abstención se funda en la repugnancia moral de participar en un timo o fraude electoral. Desde esta perspectiva, los abstencionarios no pueden caer en la antinomia del portavoz, vocero o delegado.

El vocabulario político es muy pobre. Carece de palabras precisas para designar los nuevos comportamientos del público y de los agentes públicos. Los idiomas europeos no estaban hechos para nombrar y clasificar la variedad de especies y actos sociales que surgieron de la revolución de la libertad. Las palabras antiguas se agrandaron de significado para nominar nuevas realidades realizadas o conatos de acción colectiva. Y de las viejas voces se derivaron otras que expresaban más de lo que decían. Era lo que el mundo moderno necesitaba. Ver sustituida, con palabras, la resignación por la esperanza; el estado social por el contrato; el hábito por la opinión; la idea social por la ideología, la *Res publica* por la *res privada*.

Las opciones de la libertad de conciencia, desprovistas de exigencia de responsabilidad, abrieron cauces inauditos a las expresiones de lo político. Los sermones abandonaron los púlpitos y trasplantaron las incógnitas de las palabras del más allá a las expresiones políticas que totalizaban la visión del más acá. Liberalismo, igualitarismo, anarquismo, socialismo, comunismo, fascismo. La diversidad de temperamentos, y de proclividades a unos pocos tipos de talante social, crearon nuevas voces de simpatía o de antipatía políticas: conservador, progresista, reaccionario, derechas, izquierdas.

La guerra mundial derrotó a una de las ideologías totalitarias. Pero la necesidad de la reconstrucción europea, junto a la guerra fría, no sólo prolongaron la vigencia de la otra, sino que sustituyeron en todo el mundo la verdad por la propaganda

ideológica. Esta ficción duró veinte años. La rebelión juvenil del 68, primero, y la crisis del petróleo, después, la destruyeron. Y desde que se vislumbró el final de la guerra fría, el lenguaje político de los partidos estatales, de los medios de comunicación y de la cátedra universitaria sólo ha podido expresar, en Europa continental, puras mentiras, ideas falsas, tópicos sin espacio o grandes vaciedades retóricas.

Los tratados y comentarios políticos hablan hoy con particular idiotismo. La inteligencia o la veracidad de cualquier escritor se reconocen enseguida por su vocabulario. Quien es capaz de llamar democráticas a simples votaciones que también se realizan en cualquier régimen de poder, sea oligárquico o dictatorial, no sólo demuestra su culpable ignorancia de lo que designan las voces república, democracia y elecciones, sino sobre todo su falta de escrúpulo comunicativo y moral en el uso del idioma. Se debe recordar que las elecciones y el sufragio universal no fueron conquistas de la democracia, ni pueden ser por ello sus atributos definitorios. La democracia se llama representativa porque es heredera de la representación política inherente al sistema parlamentario. Las elecciones son la esencia del liberalismo, y para la democracia política un requisito *sine qua non*. Con separación de poderes, lo propiamente democrático es decidir por mayoría, sin consenso.

La voz abstención, privarse de hacer o tener, no pertenece en exclusiva al vocabulario político, al contrario de lo que le sucede a la palabra abstinencia, cuyo uso se restringe al terreno religioso o moral. Sin embargo, fue en su acepción moral donde la abstención cobró antaño dimensiones políticas con la ideología anarquista, y ahora muestra su inadecuación para designar la conducta de los que, sin asomo de acracia ni de apatía política, dejan de acudir a las urnas para no ser cómplices del fraude electoral. Dada la cantidad de personas que no votan en el sistema proporcional de listas de partido, se hace necesario distinguir, con una palabra nueva, la posición activa o la actitud positiva de quienes no sólo se abstienen de participar en el actual simulacro de votar sin elegir, sino que lo hacen de modo consciente, activo y público, para intentar que ninguna persona decorosa tome parte en la farsa, haciéndose partícipe de semejante superchería. Se abstienen para poner fin al

engaño, deslegitimar al Régimen partidocrático y propiciar un movimiento ciudadano que promueva el restablecimiento de la manera tradicional de elegir un solo diputado por distrito pequeño o mónada social, mediante el sistema mayoritario de elección uninominal.

En el Estado de Partidos, la tradicional palabra abstención sigue siendo expresiva de las actitudes ácratas ante las invitaciones a entrar por las ranuras que la oligarquía gobernante abre a la candidez gobernada. También es vocablo adecuado a los estados psíquicos de indiferencia o de abulia que hacen imposible toda elección de preferencias, toda formación de voluntad individual o colectiva. Unos estados de indecisión que emergen de la absoluta indigencia cultural o de la profunda ignorancia de lo político.

Por los distintos motivos de la inacción, el término abstención ya no sirve para designar la voluntad de no votar; la voluntad de rehusar ligeras variantes abiertas de una misma falsedad. Hoy se refiere a la consciente decisión de aislar a la clase política del Estado de Partidos, dejándola que se cueza sola en su propia salsa votiva. Y pretende provocar la crisis de legitimación del sistema proporcional, a fin de sustituirlo por el único sistema que permite elegir en conciencia opciones realmente diferentes, y otorgar a los diputados carácter representativo de los electores. Elección de un diputado en cada mónada electoral por mayoría absoluta de los electores.

La nueva voz que designa con precisión a los partidarios de la abstención por razones de coherencia política es la palabra abstencionarios. Además de ser expresiva de una actitud consciente y responsable, tiende a desactivar a tanta gente decorosa que acude a las urnas sin conocer el fraude en el que participa, ni darle importancia a que no elige personas sino partidos. Abstención activa: acción de desactivar la voluntad de participar en la ratificación de la depravada clase política partidocrática.

El voto en blanco desprecia todas las candidaturas, pero aprecia el sistema electoral por listas de partido. La abstención, que no juzga la calidad de las personas candidatas, sino el modo autoritario y burlesco de meterlas en un parlamento tan ficticio como innecesario, atenta indirectamente contra la forma partidista del Estado, y directamente contra el sistema electoral. Dejar de votar no

es privilegio moral de los republicanos, sino un derecho de las personas coherentes que no quieren votar sin elegir, ni ratificar partidos irresponsables, sino escoger representantes responsables. Personas que no pueden verse como menores en una representación legal, sino como mayores en una representación voluntaria. Que les repugna participar en una farsa electoral cuyos resultados jamás serán representativos de la sociedad civil. Que rehúsan ser cómplices de un fraude con apariencias de representación y que sólo es doble presentación de los partidos en el Estado. Que no quieren financiar con sus impuestos a los partidos adversarios de su ideología personal. Que desaprueban a los partidos estatales que se reparten el poder según las cuotas obtenidas en las urnas.

Cuando es consciente de su naturaleza activa y de la negatividad particular que expresa, la decisión de no acudir a las urnas constituye un acto colectivo de gran trascendencia política y de un gran valor cívico. Lo consciente tiene mayor calado intelectual y moral que lo simplemente voluntario. La negatividad crítica, si no es actitud permanente como en el anarquismo, constituye un requisito previo a la innovación política. La abstención es enemiga de los partidos de integración de las masas en el Estado, pero no de los partidos de representación, como en EE. UU., Gran Bretaña, Francia y Suiza. Mientras que en estos países una pequeña participación electoral no quita a los partidos su carácter representativo, en los Estados de Partidos una participación inferior al 50 por ciento del censo electoral, los priva de su potencial integrador de las masas, en virtud del cual se justificó su conversión en órganos del Estado. Los partidos estatales que no superan en conjunto la mitad del censo, dejan de ser necesarios al Estado y devienen enemigos mortales de la Sociedad. No es que pierdan legitimidad, pues esa cualidad nunca la tuvieron, sino que dejan de ser eficaces. Lo peor que le puede suceder a una maquinaria estatal.

Dos aspectos de la abstención han sido desconocidos o maltratados. Uno, de carácter teórico, la capacidad creadora de la negatividad inherente a la abstención transitoria. Otro, de carácter práctico, la autocondena del Régimen que atribuye la abstención a factores extrapolíticos, como la circunstancia climática. El aspecto filosófico de la abstención no ha merecido la atención del pensamiento. Pero no es necesario leer a Hegel para saber que la

negatividad es un elemento constitutivo de toda realidad. Abstenerse de votar es negar veracidad y representatividad al voto de listas.

Un pueblo asiático no podía salir de la tiranía porque en su idioma no existía la partícula No. La resistencia a renegar de realidades de poder sin libertad, hace que los dictadores mueran en la cama, y que sus herederos oligarcas gobiernen con servidumbre voluntaria. Sin el concurso de la negatividad nada estaría determinado (*Omnis determinatio est negatio* Spinoza). La abstención es una de esas negatividades, como las de la ausencia o las preguntas sin respuesta, a las que Sartre no consideró «nadas», sino partes integrantes de la realidad. Los partidos estatales reconocen que los electores prefieren cuatro horas de sol a participar en elecciones insignificantes. Es la parte integrante de la realidad que hace fracasar la integración de las masas en el Estado, como pregonan y pretenden las Constituciones. El significado político de tan falsa explicación está en que los gobernados hedonistas no se moverán para salvar a los partidos estatales en caso de una grave crisis de su Estado.

Se considera criminal la abstención de condenar el terrorismo. Una reprobación que la opinión pública no hace cuando se trata de crímenes comunes. Preferible al ruido de voces protocolarias donde no hay protocolo, el silencio es el único modo de expresar sentimientos íntimos, cuando la palabra sana es *flatus voci* ante la determinación terrorista. Millones de personas se dignifican con significativos silencios, en la inundación de voces irritadas por la impotencia de los gobiernos ante cada atentado. Voces que añaden, a su inutilidad, el eco buscado por el terrorismo. Finalidad de sus crímenes. La publicidad mediática cumple el propósito terrorista. El terror se propaga por quienes están en la creencia de que abstenerse de condenar a los criminales constituye un acto delictivo de omisión.

La ley de sospecha, vivero de la guillotina durante el Gran Terror, cimentó la dictadura con la materia social temerosa de las denuncias del vecino. La nobleza moral no tiene miedo a que su silencio sea tomado como aprobatorio del crimen. Las manifestaciones contra el terrorismo adquieren sentido en las regiones donde los terroristas tienen una base social de apoyo y

refugio, o donde la política represiva del terror sea tan equivocada que las manifestaciones se dirijan contra la ineficacia o la brutalidad de los gobiernos. Más alarma social que el terror produce la condena del silencio, en virtud del falso adagio de que quien calla otorga. Bárbara mutilación del aforismo canónico medieval: «quien calla otorga si, y sólo si, podía y debía hablar». Los códigos penales lo han incorporado en la definición del delito de omisión, exigiendo que el omitente infrinja un especial deber jurídico o una específica obligación legal de actuar. Si los jueces estiman digna de represión alguna omisión sin esos requisitos legales, están obligados a abstenerse de todo procedimiento contra ella. En España, una ley del Estado de Partidos prohíbe y castiga no condenar verbalmente al terrorismo.

Como las grandes verdades sociales que no quieren ser escuchadas, los dolores morales que impulsan la compasión por las víctimas del terror, son pudorosamente mudos. Las sonoras palabras no acuden a la boca de sinceros pensamientos, ni a la expresión de profundos sentimientos. Y los silencios de las almas angustiadas con los dolores ajenos, como los propios agravados en la oscura noche de insomnio, anuncian la aurora de esas buenas acciones y sentimientos que dicen más hablando menos.

A primera vista, puede parecer que el tema electoral, propio de la democracia, no debe ser tratado en una Teoría Pura de la RC. Pero sucede que las elecciones constituyen la acción y el momento donde la materia de lo político, es decir, lo estatal y republicano, se contrae y concreta en materia de la política, es decir, en acción legislativa y de gobierno. Por eso decía Carl Schmitt, en la obra citada, que las elecciones muestran la esencia de lo político, yendo incluso más allá de las instituciones estatales, por su capacidad de lograr la identidad entre gobernantes y gobernados, y la representación de éstos por aquellos. Esta doctrina de Schmitt, tan poco refinada, le permitió sostener la peligrosa falsedad de que «bolchevismo y fascismo son antiliberales, pero no antidemocráticos». Contradicción insuperable, pues además de confundir democracia formal y democracia material, no percibe que donde hay identidad, que es la forma sublimada de la presencia de un sujeto en otro, como en el sistema proporcional de identificación del votante con un partido, no puede haber representación alguna.

Schmitt no comprendió lo que la jurisprudencia alemana consagró después como esencia del Estado de Partidos, o sea, la sustitución de la representación de algo por la integración identificadora de un todo.

En estos años de fracaso evidente de las pseudodemocracias de Partidos, tipificadas por la corrupción sistemática y la baja calidad o la ausencia de debates parlamentarios, algunos intelectuales socialdemócratas tratan de poner de moda una corriente de opinión, bajo el lema de *Teoría de la República deliberativa*, con la pretensión de sustituir, o mejor dicho, de ampliar y mejorar las bases sociales que intervienen en la elección de la representación política. Aun reconociendo la buena intención de los promotores de esta teoría, sus propuestas no tienen el realismo ni la coherencia de las clásicas interpretaciones de la democracia participativa, cuyo fracaso práctico ha sido patente. Por estar centrada dicha teoría en el problema de la representación política y en la baja calidad de los debates parlamentarios, se hace aquí una crítica somera, pero radical, de la República deliberativa, no porque esta idea sea doctrinalmente incoherente, como lo es, sino por la fama mundial de sus defensores. La acuñación de su nombre, intercambiable por el de Democracia deliberativa, delata ya su inconsistencia conceptual y su carácter ideológico socialdemócrata.

La llamada República deliberativa confunde una forma de Estado con la democracia, que es una forma de Gobierno. Propone una República deliberativa frente a lo que llama elitismo democrático, sin importarle que la esencia de la política esté en lo decisorio, al que la deliberación se dirige; que la República sea el modo de estar instalada la libertad política en el Estado y no en un proceso deliberativo; que el problema de la democracia no es que sea elitista, sino que no existe; y que la democracia representativa no tiene sustituto. Es torpe creer que la partidocracia puede convertirse en democracia, multiplicando el número de ciudadanos de élite que participen en pequeños ámbitos de deliberación extraparlamentaria, sin suprimir el fraude de la representación proporcional, como si los partidos estatales fueran hogares de acogida de sinceras ideas foráneas al Parlamento, a contrapelo de sus estrategias de conservación o conquista del gobierno.

La teoría deliberativa abusa del leguaje cuando afirma que es la

versión republicana de la democracia y el complemento de la democracia representativa. De ser cierta esta finalidad, sólo sería útil para EE. UU. y Suiza, aunque se inspire en los foros de ciudadanos elegidos al azar para alcanzar acuerdos que se eleven a los parlamentos monárquicos de Escandinavia. Esa teoría no marca los linderos entre Democracia y República, ni entre la política y lo político. Quiere sustituir la teoría de la elección racional, procedente de la economía, por la deliberación pública de la ciudadanía. Para Habermas, este modelo extiende la acción comunicativa al plano de las instituciones representativas, bajo la hipótesis de que los liberales se satisfacen con la representación, pero aprecian más la deliberación, en tanto que cultivadora de virtudes cívicas y racionalizadoras de la soberanía parlamentaria. Lugar donde tendría lugar el libre proceso comunicativo para lograr acuerdos por mayoría no consensuada en la toma de decisiones colectivas. Buscábamos la identidad del hecho republicano en lo político, y al final del camino nos topamos con la nueva teoría socialdemócrata que lo identifica con lo deliberativo.

Las elecciones deben ser tratadas en la Teoría de la República y en la de la Democracia, aunque desde puntos de vista diferentes. A la primera corresponde lo referente a lo político y a la estructura del poder estatal. A la segunda, lo concerniente a la coyuntura, momento y situación de la política, concebida como aspiración a dirigir el ejercicio y el control de todo poder estatal. Son dos teorías complementarias. Por ser de carácter estructural, la Teoría de la RC, reino de lo político, aspira a tener rango científico. Por ser formal y regulativa de las funciones estatales, la Teoría de la Democracia, reino de la política, sólo puede ser científica si es consecuencia del mismo principio republicano que ha separado los poderes del Estado, para equilibrarlos y controlarlos por los gobernados.

Este mismo principio funda ambas teorías, la republicana y la democrática, con el único método de distinción entre el campo de lo político, equivalente a lo público, y el de la política, situado en el ámbito del control del Estado por los ciudadanos. El motor que sincronice y conjugue la libertad y la igualdad, las acciones y las responsabilidades, en un conjunto social extenso, no puede ser otro que el de la Libertad política colectiva, fundadora de la RC y garantista de las instituciones de la Democracia Representativa. Los

procesos electorales trascienden, así, a las teorías de la República y de la Democracia, en tanto que son manifestaciones de esa libertad colectiva básica que no es, ni puede ser, ideológica, porque no es una parcialidad social que se pueda presentar con visos de totalidad, sino un concepto universal y formal que no puede ser desmentido o contrariado, sin confesarse parcialitario o totalitario, o sea, discriminador entre lo libre.

La libertad fundadora de la política democrática determina la inestabilidad de lo político en la República Constitucional y la estabilidad de las instituciones en la Democracia formal. Parece una paradoja y no lo es. Identificado lo político con lo público estatal, no parece lógico calificarlo de inestable. Pero lo es, del mismo que lo son las materias sociales sometidas a la jurisdicción del Estado. Éstas aumentan o disminuyen en función de las necesidades de regulación estatal exigidas por el desarrollo material y cultural de las sociedades nacionales. Dictaduras, oligarquías y democracias no escapan de los constantes procesos de transformación de lo social o económico en estatal, como en sentido contrario los de privatización de lo público, ni tampoco de los continuos traspasos de lo político a la esfera de la política o viceversa. Sólo en este sentido lo político es inestable. En cambio, la Democracia estabiliza la política, no porque la materia gobernada sea siempre la misma o inmutable, sino porque está regulada por unas mismas reglas permanentes, constitutivas del juego político.

La libertad constituyente de la RC es la misma libertad colectiva que instituye la democracia formal. Las instituciones de la democracia garantizan la permanencia de las libertades formales constituidas, e incluso de la propia libertad política constituyente, cuando la evolución de lo político, no de la política, haga necesaria o conveniente la reforma de la Constitución. Pues la otra alternativa necesariamente violenta, los estados de excepción, es una patología en la democracia política. El poder constituyente no desaparece con la vigencia de la Constitución. Permanece vivo y en último término insurreccional, para afrontar el problema político de la libertad y los conflictos sociales de la igualdad, necesitados de la solución y los cauces institucionales definidos por la República Constitucional. Las elecciones fijan el momento-situación de la política. La República, el estado de lo político. La Democracia, el de la libertad.

LIBRO TERCERO

TEORÍA PURA DE LA REPÚBLICA

Antonio García-Trevijano

La Teoría Pura de la República trata de la forma republicana del Estado y del modo de constituirla con libertad política. No es Teoría General del Estado ni de la Democracia. No entra en las cuestiones propias de esas disciplinas. La democracia política fue tema exclusivo de mi obra *Frente a la Gran Mentira* (Espasa Calpe, 1998), que ha sido vertida al inglés con el título *A Pure Theory of Democracy* (University Press of America, 2009). Para la Teoría del Estado se ha de retroceder a los mejores tratadistas de derecho público (Jellinek, Esmein, Carré de Malberg), cuando no existía la aberración del Estado de Partidos, y a los mejores constitucionalistas posteriores a la guerra del 14 (Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; Carl J. Friedrich, *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática, Fondo de Cultura Económica*, México, 1946). La reflexión europea sobre Estado y Gobierno ha tenido por modelo, a partir de Kelsen, al Estado de Partidos, sin ser perturbada por la adversa fenomenología y la distorsión que causa en la realidad. Es normal que las ideologías de la izquierda no se preocuparan de elaborar teorías del Estado, salvo en su consideración de superestructura represiva al servicio del capitalismo, pues el horizonte de su visión era la desaparición del Estado a corto plazo (anarquismo) o tras un largo proceso (socialismo).

Aparte de que sea una concepción del mundo, la forma de la República Constitucional delimita y define la materia que contiene, las relaciones de poder político y burocrático en una nación estatal. Se puede idear una teoría pura de la República con la misma legitimidad intelectual y rigor lógico que la moral formal kantiana, por ejemplo. Pero así como la teoría pura de la democracia no es la

de una democracia pura, tampoco la teoría pura de la República pretende ser la de una República pura. Es pura porque está depurada de vocablos susceptibles de evocar sentimientos en lugar de pensamientos, porque elimina de la realidad formalizable los elementos impuros de orden mítico, simbólico, tradicional o ideológico, que no son contrastables ni verificables en el laboratorio experimental de la historia. Entre esta teoría pura y su aplicación a la realidad social y política existe la misma diferencia que entre ciencia pura y ciencia aplicada.

Aunque la forma y la materia de lo político sea binomio inseparable, es posible analizarlas por separado para que, depuradas de contaminaciones ideológicas, puedan ser sintetizadas en una teoría pura de la RC, cuyo ámbito es más extenso y menos intenso que el de la libertad política garantizada institucionalmente con la democracia formal. La democracia sólo es aplicable a las materias políticas que permiten, por su naturaleza circunscrita, ser sometidas a decisiones por votación de los afectados.

La forma de Estado no puede ser comprendida sin precisar si es sustancial, accidental, coyuntural o inherente a la materia del poder determinado por ella. La Monarquía absoluta, la Dictadura y el Estado totalitario son formas sustanciales o sustantivas de su contenido, la soberanía, porque el poder soberano, sea de una persona, de una abstracción nacional o del pueblo, no tiene más límites que los de su propia potencia. Las Monarquías y las Repúblicas Parlamentarias eran formas adjetivas y accidentales, tan aptas para formalizar el poder monárquico como el republicano. El Estado de Partidos es forma accidental, por su idéntico contenido en Monarquías y República, y una fórmula coyuntural respecto de la guerra fría que la creó. Las Repúblicas de EE. UU. y Suiza son formas inherentes a su contenido federal o confederal, pero también fórmulas halladas de democracia política, pues la causa de ésta no vino de la sola libertad interior, sino de la unión de sus Estados para salvaguarda de la independencia exterior.

La guerra de Independencia que originó los EE. UU. no fue en verdad una revolución. Su resultado final, no buscado sino encontrado en la forma federal de la Constitución, fundó la democracia en una gran república (Rousseau no lo creía posible), sin saberlo ni proponérselo sus agentes. Es más, creyendo, salvo el

inteligente Hamilton, que la estaban evitando. Para los demás (Madison y Adams) era indeseable la única democracia que la historia les había permitido conocer, la directa. La genialidad consistió en que, para no romper la unión de los Estados, como estaba ya sucediendo con la primera unión confederal, los mismos autores de aquella constitución parlamentaria renegaron de su propia obra y recurrieron a la unitaria fórmula del presidencialismo federal, sin saber que así estaban fundando, con la separación de poderes, la democracia representativa.

La comprensión de la génesis de las formas de Estado abre la vía a este descubrimiento: las relaciones de poder político no las determinan las voluntades derivadas de la distribución social de las posiciones de mando y obediencia —lo cual no causaría el enigma de la servidumbre voluntaria—, sino exclusivamente las potencialidades estatales ya insinuadas en la sociedad. La filosofía política no tuvo en cuenta que la forma de Estado cumple, respecto de lo político, la misma función que las formas realizan en el binomio con su materia: determinarla, delimitarla, configurarla y definirla. Así como la forma determina y configura la sustancia material de un leño y lo convierte en mesa, la forma de Estado determina y pone límites a la sustancia energética de las potencias sociales, para convertirlas en poderes institucionales controlables. Cuando no hay forma jurídica de control del poder, como sucede en el escenario internacional, los Estados y las Naciones se llaman con propiedad Potencias.

Los abusos de poder revelan que la forma no ha transformado en poder la potencia material de las ambiciones sectoriales. La fórmula de lord Acton es una tautología. El poder absoluto se corrompe absolutamente porque no es poder sino potencia. Y no es corrupción, sino cualidad de su naturaleza, que la potencia de los partidos estatales no pueda ser frenada por ningún poder social. Si la potencia supera al marco político que la manifiesta, éste la obedece. El abuso de poder, facultad legal más potencia, traduce una ecuación matemática que las estadísticas podrían cuantificar. La corrupción es directamente proporcional a la parte de potencia no transformada en poder controlable. Antes de morir, el mercenario Coleone dijo a los venecianos: «no volváis a confiar el poder a un general, no sabéis el daño que podría haberos hecho».

Eso era potencia material y no poder formal.

La forma de Estado puede ser concebida como conjunción de relaciones sistémicas, al modo de las construcciones de la ciencia, siempre que parta de una unidad irreductible de la que se deduzca todo el edificio doctrinal. En una estructura de representación, como la República, esa unidad es la mónada representativa.

La Teoría Pura parte de la lealtad objetiva, en tanto que valor supremo de la representación política, en lugar de la subjetiva fidelidad, hasta llegar a la solución del genuino problema político con la ecuación verdad = libertad, después de haber hallado en el camino dos tesoros institucionales. **1**. La unidad irreductible de la República en la mónada representativa (distrito electoral), abre la posibilidad de construir con ella la estructura representativa de la República Constitucional, como hizo la ciencia física con el átomo. **2**. El principio de intermediación en la polaridad libertad-autoridad, encarnado en una institución nacional representativa, permite equilibrar los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, separados en origen, y realizar el principio universal de continuidad de la Sociedad en el Estado.

El paso de lo político a la política, donde la indeterminación de la generalidad de lo público se determina en la particularidad de lo legislable y gobernable, no puede ser otro que el dado por los procesos electorales en todos los niveles de representación y gobierno. En esos momentos actúa la libertad constituyente de la acción política, tanto si se trata de definir la Constitución de la República, como de renovar a los titulares personales de sus instituciones. Pero en las propias elecciones aparece ya la dificultad teórica y práctica de saber si el poder electoral, que Simón Bolívar concibió como cuarto poder independiente, es constituyente o constituido.

Un tipo de problema que no se plantearon los tratadistas de la Teoría del Estado, salvo Carré de Malberg y otros pocos juristas, por la confusión entre libertad política colectiva y libertades públicas o civiles, entre libertad constituyente y libertades constituidas. La Teoría Pura no puede eludirlo sin producir la falta de garantía de todas las libertades individuales con la libertad política colectiva. Pues la libertad electoral, y el poder electoral que resulta de ella, son las primeras manifestaciones del poder constituyente de la

libertad política. El vigor de la Constitución no consume ni agota el poder de la libertad constituyente. Esto lo puede admitir sin dificultad teórica toda la doctrina, pero como excepción para los momentos de reforma constitucional, como si fuera posible que la libertad política pudiera estar interrumpida e inoperante mientras tanto. La Teoría Pura se ha planteado el tema de la naturaleza constituyente o constituida del derecho electoral, es decir, si es derecho natural del elector anterior al reconocimiento por el Estado, si es atributo natural del cuerpo electoral surgido de la comunidad nacional o si es una concesión estatal al individuo capaz de votar. La cuestión transciende a la Teoría Pura por la necesidad de saber si el cuerpo electoral es elemento constitutivo o requisito *sine qua non* de la sociedad política. Y al meditar sobre la complejidad de este tema, se tropieza con la naturalidad de lo elemental. O sea, que se trata de una cuestión de hecho antes que de derecho, es decir, de un presupuesto.

Como sucede en el origen de todo tipo de instituciones jurídicas, el hecho típico precede al derecho, la costumbre a la ley. La Teoría Pura intentó buscar el hecho elemental republicano por el camino equivocado de las instituciones históricas, es decir, en la senda del derecho público republicano y de la doctrina que lo interpreta. Pero en la rutina de la senda jurídica no podía percibir que el hecho irreductible de la *Res publica*, antes de ser derecho estaba delante de los ojos como hecho natural en la mónada vecinal, que es lugar de convivencia de lo político y la política municipal. Hecho anterior a los Estados modernos. Hecho revolucionario de la Comuna de París cuando desapareció el signo monárquico del Estado. La mónada republicana presenta en esta obra sus credenciales científicas, en tanto que unidad indivisible de la representación, como átomo *respublicano* con el que se compone la estructura relacional entre comunidad nacional, sociedad civil, sociedad política y Estado republicano. Es decir, doblemente publicano. Público por la materia y público por la forma.

Bajo la perspectiva del principio general de la representación política, la diferencia entre Monarquía y República, y puesto que ambas pueden ser igualmente constitucionales, ya no está en la accidentalidad de la condición personal, heredada o elegida, de la Jefatura del Estado, sino en la sustancialidad fundante de que

sólamente la República responde a las exigencias sistémicas del principio básico de la representación política. Si en la materia *respublicana* hay tendencias a la igualdad y a la diferencia, en virtud de los principios de individuación y de individualización, en la forma *respublicana* queda excluida la diferencia, en virtud del principio de representación que, como todo principio científico, no admite excepciones. Las diferencias representadas se funden y confunden bajo una sola y misma representación de la indivisible mónada representable. Lo monárquico se excluye de toda representación igualitaria. La RC resulta de la composición de todas las instituciones políticas con la unidad monádica *respublicana*.

Conocer es llegar a lo general desde lo particular. El proceso inductivo, prohibido por el tribunal de cuarenta años de guerra fría, fue obligado a ser deductivo del Estado de Partidos, mediante la universalización del consenso y del pensamiento único de lo políticamente correcto. Salvo en Suiza, todo lo que se escribe hoy en Europa sobre política son deducciones del Estado de Partidos, como si éste fuera último grado de desarrollo del espíritu público, como Hegel dedujo de la lógica absoluta la Monarquía Prusiana. El espíritu europeo yace en el panteón del Estado de Partidos, bajo lápidas de reparto de cuotas de poder entre partidos estatales, sin separación de poderes, con sistema proporcional, mandato imperativo de partido, poder ejecutivo incontrolado, dependencia judicial, corrupción de partidos, ficción del *como si* y pacto de la política con las finanzas y medios informativos.

Lo que hace miles de años comenzó siendo desconfianza del pensamiento griego en la posibilidad de conocer la verdad de las cosas, ha terminado por ser desconfianza tenebrosa de la sociedad a reconocer la verdad primaria de la lealtad constitutiva de los sentimientos políticos. La duda dejó de ser antesala de la sabiduría cuando salió de su ventilada habitación mental para instalarse en las obscuridades del subsuelo cordial, donde lo inconsciente domina lo consciente. Todo lo natural, desde las grandes catástrofes a lo más cotidiano, pasando por la inteligencia de la ciencia y el imperio de los deseos, tiende al dogmatismo. ¿Hay algo más dogmático que el amor o la aritmética? Tan sano era desconfiar de los sentidos y las sensaciones, en tanto que vehículos de las abstracciones en el mundo de lo inteligible, como enfermizo ha sido extender la

incertidumbre a las concreciones políticas, éticas y estéticas en el mundo de lo sensible.

Además de los dogmas religiosos, los ilustrados del XVIII divulgaron la creencia de su fe en la autoridad de una razón universal. Pero un ilustrado escocés, David Hume, aniquiló esa ingenua confianza, exaltada por la Ilustración francesa, al considerar la experiencia como única fuente de conocimiento teórico o racional. Ante aquel escepticismo, negador de la posibilidad de conocimiento por las causas, Kant tuvo que acudir a la razón crítica para distinguir la validez del dogma moral (imperativo categórico) y la del procedimiento dogmático de la ciencia, frente a la invalidez del dogmatismo intelectual, en tanto que éste es el «procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa critica de su propio poder».

La desilusión en la capacidad de la razón para ordenar el mundo político, y la quiebra de la fe liberal en la infalible sabiduría del mercado, derivada de la traducción de los vicios privados en beneficios públicos (Mandeville), engendraron el regresivo dogma del escepticismo moderno, que Augusto Comte definió como actitud social. «El escepticismo no es sino un estado de crisis, resultado inevitable del interregno intelectual que sobreviene siempre que el espíritu humano está llamado a cambiar de doctrina, como medio indispensable empleado por el individuo o por la especie para permitir la transición de un dogmatismo a otro, lo cual constituye la única utilidad fundamental de la duda» (*Systeme de Politique Positive*, 1854). Pero desde la implantación de la cultura occidental de guerra fría, ya no se trata de ritmos espirituales en imaginarias filosofías de la historia, como creyó el creador de la física social (sociología), sino de arrumbamientos de la humanidad en guerras expansivas y holocaustos. La europea del 14 trajo el dadaísmo estético y el cultivo de la escéptica frivolidad que condujo a la siguiente. La mundial del 39 consolidó el escepticismo en los métodos de investigación científico-militar, el maniqueísmo de la cultura de masas en la guerra fría y el derrumbamiento de todas las ideologías occidentales.

El Estado de Partidos, fruto de la unión del dogmatismo militar del vencedor estadounidense con el pirronismo político de los vencidos, aseguró la estrategia de condominio del mundo con el

vencedor oriental. El derribo del muro de Berlin abrió la compuerta que retenía el escepticismo moral a este lado del telón de acero, anegando de corrupción a los pueblos europeos desde el cabo de San Vicente a los Urales. El Imperio se quitó la máscara en las Azores. Y la Península Ibérica, dominada por los hijos de la dictadura orgánica, pasó a ser la plataforma del espíritu de conquista del capitalismo, contra la débil resistencia europea que lo contradecía en Irak. Se universalizó el escepticismo como actitud social. Y el candidato Obama emergió como ingenua respuesta popular al escepticismo político.

Para la falta de pensamiento llamada pensamiento débil, el escepticismo epistemológico, impropiamente derivado en el mundo político de la teoría de la relatividad y del principio de incertidumbre en las partículas elementales, fundamenta y legitima no solo el escepticismo intelectual, sino hasta el actual pirronismo social, donde el «vale», «ya vale» o el «todo vale» ocupan feamente los espacios públicos antes reservados bellamente a la consistencia de la verdad científica probada y a la vigencia de la verdad moral evidenciada. El escepticismo se ha convertido en dogma social que se refuta a sí mismo. Si nada es susceptible de ser afirmado como verdad, y cada cual tiene la suya, tampoco puede ser objetiva la verdad de la duda sobre todo. Una duda que, no siendo metódica sino incauta, pone fe animal en los instintos que toman a la Naturaleza por la mano para poder traducir la inseguridad personal en vocaciones de poder, fama o riqueza.

En el imperio del escepticismo moral, las pretensiones de formular una teoría normativa de la democracia como forma de Gobierno, y una teoría científica de la República Constitucional como forma de Estado, parecen desatinos de la ingenuidad intelectual, aunque la primera esté deducida de la experiencia de la falta de libertad política en Europa, y la segunda se haya construido sobre la piedra angular de un descubrimiento trascendental para la inteligencia de la razón política en las relaciones de dominio público. La verdad política está en su identidad con la libertad colectiva. Principio de continuidad de la Sociedad en el Estado expresado en el axioma verdad = libertad. La acusación de dogmatismo carecería de sentido frente a una *Teoría Pura de la República* que declara no ser descriptiva, sino constitutiva de su

objeto. Pero esa será la crítica del escepticismo republicano, huérfano de doctrina y de confianza intelectual en sí mismo, a la validez y consistencia de una teoría de la RC que, siendo axiomática, no está cubierta con veladuras ideológicas, ni amparada en dogmatismos intemporales, no susceptibles de ser sometidos a procesos de verificación o refutación, como le sucede a los postulados marxistas o freudianos.

La teoría de la RC no puede ser ideológica porque resuelve, con la libertad política colectiva, el problema de la relación de poder, sin entrar en los conflictos engendrados por la aspiración a la igualdad social, que fue la fuente de las ideologías modernas. Es una teoría del continente estatal, no del contenido gubernamental. Y tampoco puede ser acusada de sostenerse en un dogmatismo de la voluntad de ser republicano. Pues al criticar previamente el poder de la razón política, la teoría de la RC se somete a la refutación del axioma verdad = libertad, por los que nieguen su evidencia o funden la razón política en un principio extramoral, alógico o inconsistente.

A diferencia de las concepciones políticas elaboradas desde la Revolución francesa, incluida la anarquista, la veracidad de la teoría de la RC no se demuestra, como dijo Popper respecto de las verdades científicas, «con el número, la fe o la energía vocal de sus partidarios», puesto que eso nada tiene que ver con el contenido de verdad que entrañen. Ese filósofo de la ciencia consideró flagrante delito todo compromiso para sostener una verdad científica, como sucede con el consenso político. La teoría de la RC no exige compromiso alguno de la voluntad para su animación, sino la participación de la inteligencia crítica en la verdad axiomática que ella misma descubre. Pues la verdad implica voluntad de verdad. Sin embargo, como la teoría-acción de la RC no es reconstruíble en experimentos repetidos que puedan ser sometidos a la lógica del descubrimiento, sino sólamente verificable con su realización histórica por la praxis correspondiente de la libertad política, tenemos que acudir a la psicología social del hallazgo de lo nuevo, a la generalizada participación de las inteligencias y las voluntades personales en la verdad que descubren, para prodecir cómo se realizará la transformación pacífica del Estado de Partidos en República Constitucional y Democracia Política.

La honestidad intelectual consiste en no refugiarse en trincheras

sentimentales, y salir sin miedo a campo descubierto para declarar bajo qué condiciones estaría dispuesta ella misma a abandonar su posición. La teoría de la RC podría ser superada por una teoría general que la integrase en una concepción unitaria de la Libertad Política y la Justicia Distributiva, por ahora inimaginable. Ni un genio que reuniera los talentos de Locke, Montesquieu, Rousseau, Hegel, Tocqueville, Marx, Mill, Stein y Gramsci sería capaz de formularla. No sabemos cuáles serán las estructuras económicas, sociales y políticas dentro de varios siglos. La diferencia entre los ideales, siempre inalcanzables, y la posibilidad de realizar la idealidad de una vida pública, como la procurada por la libertad política, explican que la idealidad no sea la característica común de los ideales. Los diccionarios académicos consagran la acepción semántica de idealidad objetiva, como si fuera la connotación de todos los ideales subjetivos.

La idealidad tiene la existencia propia de los fenómenos intencionales. Es decir, no sólo es existente como concepto, sino también como entidad ontológica. Los ideales no tienen otro modo de ser que el de vincular la subsistencia de sus objetivos a la existencia de los sujetos que los sostienen. Entre el existir y el subsistir está la diferencia que separa la idealidad de la RC y los ideales nacionalistas y partidocráticos de la pesadilla republicana. El ideal de la República subsiste en el sentimiento sin conciencia de los partidos republicanos, como opio tranquilizador de su cínica participación en Monarquías y Repúblicas de Partidos, cuyo modelo surgió de la estrategia estadounidense para la contención del comunismo mediante la guerra fría. Aquella transición del poder totalitario a otro tipo de poder incontrolado, no necesitaba nuevas alforjas republicanas en viejas acémilas de siglas desvencijadas. El autoengaño se nutre con sentimientos de nostalgia reprimida, como las ilusiones oníricas de espíritus decadentes o corrompidos se complacen con los amores imposibles de la senilidad.

Con su socrático respeto a la legalidad, los partidos republicanos incorporados al Estado de Partidos no son reaccionarios, sino claramente conservadores de las posiciones estatales adquiridas. Si por causas genéticas o sobrevenidas la partidocracia se derrumbara, ella misma utilizaría el escenario estatal que ocupa para sostener que el paso a la República Constitucional sólo puede consistir en la

sencilla operación institucional de elegir al Presidente de la República entre los Jefes de los dos partidos con mayor cuota electoral en las legislativas. De ser así, se repetiría el mismo fraude que fundó la partidocracia. Y la propaganda mediática lanzaría a los cuatro vientos la proeza de haber cambiado, sin violencia y por dos veces, la forma del Estado, sin salirse de la legalidad. La verosimilitud de esta previsión hace de los partidos estatales no sólo materia resistente al espíritu republicano, sino materiales adversos de la idealidad verdad = libertad. Nada ha sido más pernicioso para la salud pública, y menos propiciador de la inteligencia social de la política, que la elevación de los partidos y sindicatos a la categoría de órganos del Estado. La traición a la sociedad civil los ha degenerado en facciones estatales.

El principal escollo que ha de superar la sociedad civil para realizar la idealidad republicana, mediante la democracia en la forma de gobierno y la República Constitucional en la forma de Estado, no está tanto en la oligarquía financiera, habituada a prosperar con la demagogia igualitaria de los gobiernos parlamentarios, como en la indecorosa Partidocracia que se apoderó del fenecido Estado dictatorial, para continuar la dominación de la sociedad concesionaria de libertades otorgadas, mediante un poder sin control, más corrompido y corruptor, por la generalización de sus efectos, que el de las dictaduras totalitarias de las que fue su contador-partidor.

La historia de la idealidad política comenzó en la comedia griega, cuando Aristófanes hizo reír confrontando la idealidad dionisíaca con la realidad de la democracia ateniense. Esa idealidad divina, que alcanzó su apoteosis monárquica con Luis XIV, reapareció en la lógica panteísta de Hegel, al afirmar que «la necesidad en la idealidad es el desenvolvimiento de la Idea dentro de sí misma como sustancialidad subjetiva». La crítica de Marx a este oscuro parágrafo motivó la creación, en una cárcel de Venezuela (Pío Tamayo, 1928), de una Escuela de «idealidad avanzada del comunismo», de donde proviene la expresión democracia avanzada, que la insustancial izquierda europea pregona en sus programas, como si la democracia política pudiera ir más allá de las reglas de juego que la constituyen.

Si el fundamento último de la teoría-acción de la RC está en la

ecuación verdad = libertad, la idealidad republicana no puede estar fuera de la realidad, puesto que ella es la verdad objetiva de la realidad de la libertad política colectiva. La idealidad tiene en el pensamiento los caracteres que tiene lo ideado en lo realizado. La armonía se produce en la concordancia de la idea con lo ideado (*idea vera debet cum suo ideato convenire*, Spinoza, *Ética*, I axioma VI). El solo hecho de asumir la idealidad de la RC transforma a los republicanos tópicos en repúblicos creadores. Aquí cabe decir el hebraico «así sea», en lugar del «así es» del pensamiento griego, pues el azar interviene en la política tanto como en la Naturaleza.

Lo que comenzó siendo un principio de lealtad a las leyes de la Naturaleza, de la tribu y de la moralidad preracional, es ahora un imperativo de obediencia a todo tipo de orden público estatal. La tradición legalista choca con la función civilizadora de una República Constitucional basada en valores de lealtad a la naturaleza, a la sociedad civil y a la moral racional. El nuevo orden repúblico, distinto del orden público estatal, se funda en la legalidad república, que no es indistinta legalidad monarco-republicana.

Mediante la vis coactiva y coercitiva de las leyes el principio de legalidad ha universalizado el imperio de la ley. Nadie repara ya en lo que significa esta expresión terrorífica, que no cesa de ser usada por todos los ministerios de poder no derivados de la libertad política, para amenazar con el peso de la ley a los que se salgan de ella. Lo punitivo prima sobre lo normativo. Pero, como dijo Ihering, eso no expresa el derecho normal, sino su patología. El imperialismo de la ley hizo estables a los antiguos Estados absolutos; glorificó con legalismos nacionalistas las aberraciones de los Estados totalitarios o dictatoriales; y actualmente sostiene con el sagrado respeto a la legalidad a los corrompidos Estados de Partidos, que ellos mismos no respetan. El jurisdiccional imperio de la ley no es más que nomenclatura invertida de la inmoral ley del imperio político.

Bajo cualquier forma de Estado, el imperio de la ley garantiza el orden público-estatal por el temor que inspira la infracción de su legalidad. El énfasis no está puesto en la idea de que todas las leyes han de ser legales, es decir, constitucionales, sino en el mandato incondicional de obedecer por principio a las leyes, y no por ser

resultado final de un proceso regular donde haya sido decisiva la intervención de los que han de obedecerlas. Por ello, cada forma de Estado se dota de gobernadores, legisladores y jueces adecuados a la naturaleza de su poder. En el Estado de Partidos todo poder es autoridad partidista y partidaria. Potencia incontrolada y no poder legal.

El principio de legalidad tomó conciencia de su dramática pugna con el de justicia en el inverosímil relato de la muerte de aquel maestro del pensamiento griego que, pudiendo huir con dignidad de una sentencia injusta que lo condenaba a beber la cicuta, prefirió morir por amor a las leyes de su patria. El sabio inmortal murió pretextando razones de imbecilidad mortal. Los que comparan la muerte de Sócrates con la de Cristo ignoran que nada era más inconcebible para el mundo griego que la idea de una culpa original de la humanidad necesitada de redención. Lo que Sócrates redime de pecado, con su suicida aceptación de la pena capital, es nada menos que la injusticia legal. Sócrates despreció la moral de los que prepararon su huida en aras de la idea de Justicia que él les enseñó. Triunfó la barbarie de que la legalidad injusta era preferible a la justa adecuación moral de la pena al delito. El maestro dio su vida a la patria que la alimentó con sus leyes. Platón no hizo la apología de la estúpida muerte de un sabio, sino de la utilidad patriótica de la injusticia legal.

Ante tal negación de la ley natural, el moderno escepticismo no comenzó dudando de la verdad que distingue los productos de la naturaleza, como a lo dulce de lo amargo, sino de la posibilidad misma de una idea universal de justicia, cuando lo justo en un sitio habitado por hombres era injusto en otro sitio lindante. Ignorancia de la moral natural. Pero Montaigne no era escéptico moral. Leal a la liberadora causa vital de su joven amigo, Etienne de la Boethie, muerto en sus brazos, publicó su excelsa teoría de la servidumbre voluntaria: el tirano sólamente tiene el poder que le damos.

La respuesta a la relatividad espacial y temporal de la justicia legal la dio Montesquieu, con su doctrina climática y geográfica del espíritu de las leyes. Que no era el del legislador, sino el de las naciones o pueblos territoriales. Relatividad que no puede existir en los derechos naturales, a los que acudió Locke, junto con la separación de poderes, para dar el primer hachazo a la legalidad de

las leyes injustas, contra las que opuso en última instancia el derecho de clamar al cielo. El derecho de insurrección. Aquí terminó la quimera política del injusto idealismo platónico de la ley.

La antinomia entre la idea de justicia y el principio de legalidad, o entre la razón técnica de ésta y la razón natural de aquélla, no la podía conocer, y aún menos resolver, la concepción del mundo greco-romano. La democracia griega identificó la República con la idea de justicia. Por eso, el valor supremo de su derecho positivo fue la equidad. La república romana transformó las antiguas costumbres en leyes civiles de refinada técnica jurídica, frente a los peregrinos sometidos a un derecho de gentes basado en la ley natural. Dar a cada uno lo suyo presuponía que la justicia distributiva había sido establecida antes mediante el derecho de propiedad, con la reciprocidad en las prestaciones y con la autonomía contractual. El valor supremo de su derecho positivo era la legalidad. La antinomia entre legalidad técnica y moralidad natural fue el legado romano al derecho occidental. Esa antinomia no la resolvió el iusnaturalismo de la Reforma, ni el formalismo de la teoría pura del Derecho, tan vacía de contenido normativo de la Justicia conmutativa como de la distributiva, y legitimadora de la legalidad en todas las formas de Estado. En el parlamentarismo británico, el imperio de la ley estaba atemperado por antiguas leyes fundamentales del Reino, materialmente constitucionales, que no engendran derechos ciudadanos, pero los hacen nacer de las libertades conferidas por el derecho común (*common law*).

Kant creyó resolver la antinomia legalidad-moralidad de un modo original, pero que no evitaba caer en círculo vicioso. Llamó legalidad a la voluntad que obra *según* la ley moral, y moralidad, a la que lo hace *por amor* a la ley. La legalidad era la acción *conforme al deber*, mientras que la moralidad, la acción *por el deber*. Lo que le llevó a excluir la moralidad de las acciones para recluirla, tópicamente, en el terreno de las intenciones, como en la religión católica. El círculo argumental aparece cuando, consciente Kant de la necesidad de pureza en la ley moral, tiene que separarla externamente de la legalidad, para unirlas en el terreno de la conciencia, donde la moralidad se identifica con ¡el respeto a la ley! Pero dejó una puerta de escape a los impulsos morales, al reconocer

que pueden desarrollarse no sólo por contemplación interior, sino por ejercicio externo.

La crítica del principio de legalidad parte del axioma de que no puede ser principio lo que es consecuencia. La ley no principia la existencia de la realidad social ni su conocimiento. Tampoco puede ser principio lo que es reducible a otro principio, dentro del mismo orden o de otro del que se derive. La ley es fruto, y no razón de ser de la existencia social o política, de las que no puede dar principio que las explique. Por eso están separadas las ciencias sociales con principios propios de cada una. Salvo en la cosmología de Peirce, la legalidad no es principio en ninguna. Ni siquiera en la del Derecho positivo, que ha de integrar la buena fe y la equidad en la interpretación de las leyes.

La crítica del principio de legalidad queda pues limitada a saber si es principio de orden jurídico o de orden político. El primer aspecto está resuelto en la propia ciencia jurídica, donde la legalidad, que no figura entre los principios generales del derecho, tiene el valor universal y normativo del respeto a la ley por los poderes públicos encargados de hacerla, aplicarla y juzgarla. Ese sería el sentido no tautológico de la expresión Estado de Derecho. En los Estados de Partidos, la legalidad la dictaminan legisladores que no respetan la prohibición constitucional del mandato imperativo; juzgadores que dan validez a leyes inconstitucionales emanadas de mandatos de partidos; gobernantes que burlan el principio de generalidad de la ley, otorgando privilegios y legislando por Decretos-Leyes; y policías que procuran el orden público con medios ilegales.

Es en el orden político donde cobra todo su sentido el concepto de legalidad como antinomia de moralidad. Una contradicción que no ha sido resuelta en la filosofía moral, ni en la teoría política, porque ambas han desconocido el axioma de que la única verdad política es la libertad colectiva. Axioma constituyente del orden repúblico del que se deriva la armonía entre legalidad republicana y moralidad pública. La antinomia la resuelve el principio de lealtad constitucional a lo natural y lo moral, constituyentes de lo civil y lo civilizado, a través del reconocimiento de los derechos naturales como derechos positivos, y de la equidad, la buena fe y la moralidad como criterios de hermenéusis legal en los Códigos

civiles.

El examen de la legalidad de las leyes, su constitucionalidad, implicará en la República Constitucional la posibilidad de la anulación de las mismas, por la jurisdicción ordinaria, cuando vulneren el proceso normativo de su elaboración, aprobación y promulgación, o cuando infrinjan la moralidad incorporada al derecho positivo a través de la equidad y los derechos naturales. Los procedimientos judiciales de inconstitucionalidad de las leyes implicarían la necesidad de revisión de la moralidad de las normas comprendidas en la legalidad. Y esto requiere, ciertamente, una judicatura societaria adecuada a la naturaleza democrática del nuevo poder legislativo que las reglas formales de la RC legitimen.

Si Kant creyó resolver la antinomia metiendo la moralidad en la conciencia, para que ahí se identificara con el respeto a la legalidad, la teoría de la República Constitucional la resuelve, de modo más coherente, extrayendo la moralidad del terreno de la conciencia individual donde se reproduce, para meterla en la Constitución de la legalidad de las leyes que la garantizan. De este modo, la República Constitucional sería el puente de unión entre el reino de lo que debe ser y el reino de lo que es. Su teoría contiene la verdad de lo verídico, como los descubrimientos de la ciencia.

Los diccionarios distinguen con precisión lo que significa ser republicano, respecto de lo que supone ser repúblico. Mientras que lo republicano se refiere a todo lo perteneciente o relativo a la República, lo repúblico sólamente designa a las personas capaces de desempeñar oficios públicos, versadas en cuestiones de Estado y competentes en materia política. Fueron repúblicos, y no simples republicanos, los revolucionarios que, siendo competentes en materia política, por haberla extraído de las experiencias de la historia y de los grandes pensadores antiguos, fundaron Estados independientes, como aconteció con los republicanistas medievales y con los creadores de los EE. UU. También son repúblicos quienes ahora han ideado y asimilado un nuevo tipo nacional de República Constitucional, que supera a las Monarquías y Repúblicas de Partidos, para resolver los problemas de la libertad política y de los nacionalismos interiores, dejados sin solución por la Revolución Francesa. En Europa, la historia de las vicisitudes del Estado moderno, inestable a partir de la Gran Revolución, no sólo ha sido

diferente o divergente, sino opuesta a la que ha dado estabilidad a la forma republicana del Estado federal en EE. UU. y Suiza.

No es momento de explicar las causas materiales o espirituales que desviaron al Estado de su génesis en el ansia social de estabilidad civil. Basta recordar la ideología del concepto de soberanía, desconocido en la antigüedad y en los estadistas norteamericanos, que se ha mantenido en Europa bajo todas las formas de Estado y de Gobierno. Pues la soberanía no sólo fue *leitmotiv* de las monarquías absolutas y las filosofías que las legitimaban, sino también del pensamiento revolucionario que las combatió. Toda soberanía nace de algún espíritu servil que la reclama.

Cualquier noción de la soberanía, sea la nacional, la popular, la parlamentaria, la de partido único o la de partidos estatales fundidos en un consenso o bloque constitucional, es incompatible con la democracia política. La idea de equilibrio de poderes estatales hace ilegítima la soberanía de alguno de ellos o la de todos unidos en un consenso apolítico.

En la teoría y la práctica de la República Constitucional, con Potestad nacional de sancionar las leyes, ejecutarlas y juzgarlas, nada tiene soberanía alguna sobre la sociedad política que la fundamenta. Interesa a los nuevos repúblicos conocer la filosofía de la sociedad civil (económica), sobre la que Marsilio de Padua basó la teoría del moderno Estado, laico y republicano. Hay que retroceder, como en el estudio de la evolución biológica de las especies, al conocimiento de la Potestad medieval que se legitimaba sin ser Soberana. La antigua *Res publica* es la actual sociedad civil. La República, su ordenamiento político. El Estado, la personificación de la Nación. Ésta retiene la Potestad legislativa. Aquél, la ejecutiva.

Capítulo I

Lealtad republicana

La idealidad republicana, la RC, podría ser un paraíso terrestre de moralidad pública. Haría patente la integración del humanismo en el genoma político, convirtiendo la lealtad familiar en vecinal y, de modo progresivo, en nacional y continental, hasta llegar a ser lealtad a la especie y a la Naturaleza, para retornar siendo lealtad a sí misma. Lealtad por la lealtad (Unamuno). Hay lealtades que, confundidas con sentimientos de piedad, sobrepasan las de la naturaleza sin dejar de ser naturales. Valerio Máximo narra la anécdota de una joven romana cuya madre estaba condenada a morir de inanición. La hija la visita y la amamanta todos los días. Las autoridades se percatan y, conmovidas, liberan a la condenada. Después relata la misma historia poniendo al padre en lugar de la madre. A esta devoción filial, tomada como símbolo de lealtad, David Hume la habría llamado «delicadeza de pasión». En la maternidad la lealtad no es virtud sino instinto. La lealtad de espíritu, tan abnegada como la de cuerpo de la que parece su continuación, no es deber hacia algo, piedad hacia alguien o fidelidad a un credo, como pensó Unamuno cuando la identificó con la voluntad de creer en algo eterno y de expresarlo en la vida práctica. Se abusa de la idea de lealtad si, alejándola de la naturalidad, se la hace depender de la voluntad de creer, anclándola en el cielo de las creencias espirituales, como si no tuviera tierra firme y carnal donde agarrarse.

Derivada del instinto de identidad tribal, la lealtad ensanchó su campo de experiencia hasta llegar a la consagración de una persona a causas que la trascienden. Aquí se hace fundamento de toda moral

y de toda acción humana, como en la concepción de Josiah Royce (*The Philosophy of Loyalty*, 1908), uno de los cuatro grandes de Harvard, con William James, Peirce y Santayana. Si en esa filosofía todas las virtudes comunes son formas especiales de lealtad, si ésta fundamenta toda acción trascendente de los hombres, tiene que ser debido a que la causa de la lealtad, como la lealtad a una causa, no se puede reducir a cuestiones meramente interpersonales. En la lealtad siempre aparece algo impersonal en su objetivo. Ahí debe buscarse su diferencia con la fidelidad y la solidaridad.

La lealtad no es fidelidad que enlace amistades y amores con promesas a sí mismo, para transformar simpatías en sentimientos intensos y exclusivos, sin tener en cuenta edades, clases o intereses. El árbol de la lealtad crece, sin apenas darnos cuenta, cuando la sensibilidad instintiva, pasando por el filtro de la madurez moral, se une a la inteligencia del sentido de la vida. Lo único dramático en la lealtad es su difícil conjugación con el espíritu de justicia o de verdad, confundidos en la Naturaleza.

Un drama de la lealtad que no tiene lugar, por principio, en las apetitosas convivencias en el ámbito circunstancial y transitorio del compañerismo y la camaradería. Los compañeros, camaradas y colegas no se eligen como a los amigos. El azar los reúne en colegios, deportes, guerras, prisiones, mafias y partidos estatales. Exaltada por todos los tipos de clandestinidad, desde la pandillera hasta la política, la vinculación nacida de la camaradería no está motivada o sostenida por la lealtad ni por la fidelidad, sino exclusivamente por la solidaridad de grupo ansioso de tener un pequeño territorio de poder transitorio. Los lazos interpersonales de solidaridad grupal, sin acceder a causas impersonales, no pueden ser fuentes de lealtad.

Aunque no sea fácil definirla, a causa de su omnipresencia en la materia inerte y en la orgánica, aunque se oculte en la creciente complejidad de los fenómenos vitales determinados por la incidencia del azar en lo organizado, aunque la historia de las organizaciones políticas desconozca el débito contraído con ella, la lealtad no debe ser primariamente considerada en su dimensión virtuosa, donde parece ser una obligación indefinida de practicar todas las virtudes, sino como uno de los principios ordenadores de la evolución del Universo y de la Vida.

«Todos los reinos y todos los suburbios de la naturaleza prestan su lealtad a la causa donde ésta tiene su origen» (R.W. Emerson, *Ensayos*, pág. 33 ed. Porrúa S.A, México 1990). La lealtad aparece en el cosmos con la emergencia de lo nuevo en la materia inerte, que la física clásica había negado. Los torbellinos de inestabilidad muestran que, en estado de desorden, los flujos caloríficos en una capa líquida pueden transformarse espontáneamente en estructuras o formas organizadas, con soluciones múltiples y aleatorias de gran sensibilidad a las pequeñas perturbaciones.

Si no emergiera en la materia organizada y sin colaboración del azar en lo determinado por la necesidad, no habría ocasión para que la lealtad desempeñara su función integradora. En virtud de principios de coherencia y continuidad en la evolución de la materia, la lealtad cósmica precedió y dio sentido armonioso a la aparición de la biológica y la humana. No es antropomórfico, aunque el término sea metafórico, decir que todo lo natural, por el hecho de serlo, es leal a la Naturaleza. Desde la formación de mares y cordilleras hasta las primeras células, la lealtad desplegó su innata función para asegurar el éxito de las innovaciones útiles para la evolución creadora del universo. Siendo natural, lo nuevo es leal a lo viejo que muta. La deslealtad no es absoluta en los individuos de cada especie a causa de su lealtad al egoísmo genético. La lealtad humana adquirió carta de naturaleza cuando la civilización técnica de la piedra tallada alejó del instinto el impulso hacia nuevos modos de organización social y política.

Es cierto que la lealtad se resiste a ser definida. No porque sea, como parece, una obligación indefinida, concepto absurdo que la haría ser un deber tan abstracto como inoperante, sino porque las reflexiones filosóficas la situaron en el campo exclusivo de la moral, confundiéndola con la fidelidad, y las investigaciones científicas no la comprendieron dentro del universal principio de continuidad de la materia. Pero lo que era explicable en tiempos del filósofo de los principios (Leibniz), a causa de los misterios de la biología, dejó de serlo con el moderno desvelamiento científico de los profundos secretos genéticos de la lealtad.

Los lazos de sangre no están creados, sino tan sólo anudados o reforzados por la estrecha convivencia familiar. Los genes tienden a unirse con los más similares, afines y próximos. La atracción étnica

ayuda a reproducir genes compartidos. El nepotismo familiar preludia al nepotismo político como sistema de gobierno. Los judíos de Irak y Libia comparten más genes con los judíos de Alemania y Rusia que con la población no judía donde viven. Investigaciones genéticas sobre el antiguo sistema de castas hindú han confirmado que las castas superiores están más relacionadas con genes europeos, que con las castas inferiores, genéticamente relacionadas con otros pueblos sudasiáticos. Los alotipos, ínfimas mutaciones que ocurren en porciones no codificadoras del DNA, que al parecer no están sujetos a la selección natural, tienden a persistir en las transmisiones genéticas. En ellos están genéticamente arraigadas las lealtades familiares, étnicas y vecinales. Hecho que será decisivo para la identificación tópica de la residencia local, primigenia e irreductible, de la lealtad *respublicana*.

El hecho que mejor manifiesta la diversidad genética en las distintas poblaciones del mundo tal vez sea la pluralidad de lenguas. La mayoría de los lingüistas creen que actualmente existen entre cinco y seis mil idiomas distintos. Desde el punto de vista de la lealtad lingüística, el dato de mayor relevancia es el del número de hablantes de cada idioma. Cuando los parlantes de una misma lengua no traspasan el umbral crítico de cien mil, el idioma ha desaparecido o tiende a desaparecer. Sólo mil lenguas alcanzan hoy esta categoría unitaria de la lealtad social y de la singularidad genética, de las cuales casi doscientas son europeas.

Aunque no ha sido investigado de modo específico ni directo, este dato lingüístico presupone que el umbral de los cien mil es también el primer nivel en la escala ascendente de la lealtad social. Lo cual aconseja que para localizar la más pequeña extensión territorial donde las poblaciones sienten la necesidad de lealtad a la *Res publica*, incluida la lengua, se parta de la cifra de cien mil habitantes, que era la población de Atenas. Ejemplo histórico de lealtad ciudadana, cuando pudo practicar la democracia directa.

La lealtad genética está comenzando a ser considerada fuente de derecho público internacional. El *Tratado para una iniciativa de Mancomunidad Genética* (www.disabilityworld.org) en defensa de los incapacitados, declara que «la fuente genética del planeta, en todas sus formas y manifestaciones biológicas, son comunidad de todos, que toda la gente las debe proteger y alimentar, y

subsiguientemente declaramos que los genes y los productos que codifican en su forma natural, purificada o sintetizada, tanto como los cromosomas, células, tejidos, órganos y organismos, incluso los copiados, no pueden ser calificados como información genética comercialmente negociable, ni como propiedad intelectual, por gobiernos, empresas comerciales y otras instituciones o individuos. Los signatarios del tratado, incluidas las naciones-estado y poblaciones indígenas signatarias, acuerdan además que administrarán la fuente genética como fideicomiso. Los signatarios reconocen el derecho soberano y la responsabilidad de cada nación y patria de vigilar los recursos biológicos dentro de sus fronteras y determinar cómo se administran y comparten. A pesar de ello, como la fuente genética en todas sus formas y manifestaciones genéticas es propiedad común del mundo, no se puede vender como información genética por instituciones o individuos. Una institución o individuo no puede hacer suya la información genética como propiedad intelectual».

Ha sido la lealtad genética la que ha dado impulso a la conciencia ética en el uso de la tecnología biomolecular. Será la lealtad republicana la que, fundada en la lealtad vecinal, plantee la necesidad cívica de asegurar, mediante instituciones inteligentes y naturales, el progreso de la lealtad política, desde niveles de convivencia inmediata a los superiores en extensión poblacional, sean estos regionales, nacionales, continentales o mundiales. La supervivencia de las especies depende de la lealtad humana a las condiciones vitales de la Naturaleza que las hicieron nacer y crecer.

La fuerza nuclear de la lealtad *respublicana* está, desde luego, en las relaciones de convivencia vecinal. Una fuente de energía social que gana en extensión nacional o internacional lo que pierde en intensidad. De ahí la necesidad de que el egoísmo genético sea equilibrado con el altruismo genético, que no es sino la manifestación inteligente del egoísmo a plazo y a distancia. Lo que dificulta el progreso extensivo de la lealtad política no es el natural egoísmo de grupo, sino la artificialidad de todas las formas de egocentrismo en la acción, de egotismo en la representación y de egolatría en los poderes de intervención social de los Estados, sin principio de lealtad a las sociedades. La gran dificultad, que hasta ahora no ha sido resuelta, es la de organizar sabiamente el

altruismo para que sea eficaz en la contención política, con instituciones adecuadas, de esos enemigos mortales del espíritu republicano. Instituciones aquí llamadas inteligentes.

La organización del altruismo social no puede confiarse a las hipotéticas andanzas biológicas de los genes egoístas y altruistas, que aquí se dan por conocidas, ni a la paralela sugestión de que la cultura también se transmite por imitación, a través de unidades miméticas o memes. Teorías que cierran el paso tanto a la trascendencia del azar en la evolución de las especies y a la mutación de las conductas individuales cuando entran en el estado de masas —según se vio en la etapa reformista de la Revolución francesa—, como al hecho histórico de que pueblos sin posibilidad de contacto entre ellos, inventaran un mismo tipo de organización política en espacios y tiempos absolutamente diferentes. Y además, la teoría del gen egoísta no ha sido verificada y confirmada con el modo de corroboración fisicalista de los descubrimientos científicos.

El éxito popular de la teoría determinista de Dawkins ha sido debido a la etiqueta científica con la que pudo envolver los conceptos de egoísmo y altruismo, antes elaborados y difundidos por la filosofía moral y la psicología social. La voz altruismo, creada por Augusto Comte y popularizada por Herbert Spencer, expresó nociones distintas al compás de las mutaciones de los valores sociales en acontecimientos históricos.

Antes de la guerra europea, las ideas dominantes sobre el altruismo eran la utilitaria y la social. Para la primera, atender a los intereses de la comunidad beneficia al individuo, por lo que ser altruista era ser egoísta *sui generis*. Para la segunda, el altruismo no está determinado por la psicología individual y encuentra su única razón en los impulsos colectivos hacia el bienestar general o al mejorestar de categorías y clases sociales. Simmel lo llamó egoísmo de grupo social. El filósofo de los valores, Max Scheler, trató a todas esas opiniones como puras filantropías de entregarse a otro, no por una causa común, ideal o trascendente, sino por el único motivo de ser otro o, dicho en sus propios términos, por resentimiento contra sí mismo. En su obra sobre *El resentimiento de la moral* (1912) establece los límites puestos por el cristianismo al altruismo, con la ironía de amar al prójimo como a ti mismo, pero no más que a ti mismo.

La lealtad republicana no puede estar fundada en animaciones tan inseguras y circunstanciales como las de la genética del altruismo personal o de grupo social. Toda hipótesis sobre los fundamentos de la lealtad ha de partir de un hecho universal incontestable. Del mismo modo que Ihering constataba que por cada obligación jurídica incumplida, hay millones que se cumplen a diario, por lo que el mundo judicial no expresaba el Derecho sino su patología, la tradicional deslealtad del poder político, sin proceder de la libertad colectiva, no puede representar más que la patología de la política. Evidente en la sinecura moral del Estado de Partidos.

Hay más lealtad espontánea en el mundo que deslealtades calculadas. El drama social no lo ocasiona la falta de altruismo, que sólo encuentra ocasiones extraordinarias de manifestarse, sino la deliberada selección social del egoísmo para ocupar los puestos de poder docente y político, donde se renuevan las fuentes de la deslealtad institucional. Siendo más cuantiosa la lealtad social que la deslealtad, siendo también más abundante la cosecha de personas de palabra leal que la parva minoría que sube de *status* por las escaleras de la deslealtad a sí mismo, algo muy grave y profundo debe concurrir en el mundo político para que este tipo humano, sin conciencia de la lealtad, trepe tan fácilmente a los puentes de mando de la deslealtad en las partidocracias. La deslealtad original que presidió su instauración a la muerte de los dictadores, multiplica al infinito el eco desleal de los partidos estatales en todos los ámbitos sociales donde intervienen. Nada es más desleal a la sociedad que la propia idea de partido estatal. Una contradicción en los términos que solo puede ser sincretizada con la deslealtad a la Sociedad, a la *Res publica* y al propio Estado.

El egoísmo de partido estatal reúne todas las modalidades de la pasión egoísta definida por la filosofía. Con la palabra egoísmo, introducida en el lenguaje culto por Wolf en 1718 y 1722, se designó primero a la rarísima secta de los egoístas franceses que, frente a los idealistas pluralistas, negaban la existencia de todo lo que no fuera la propia conciencia. Kant distinguió varias clases de egoísmo. Llamó lógico al egoísmo de los que se mantienen en su propio juicio, sin atender a los ajenos; estético, al de los que se mantienen en su propio gusto; moral, al de los que se confinan en su propia acción; y metafísico, a los que niegan la existencia de

todo lo que no sea el yo. Schopenhauer distinguió entre egoísmo teórico, que trata como fantasmas a todos los fenómenos exteriores al individuo, y egoísmo práctico, que sólo considera real a la propia persona.

Los filósofos Santayana y Unamuno usaron el término egotismo para designar el afán inmoderado de afirmar la propia personalidad. El egoísta defiende exclusivamente sus cosas o intereses materiales, su tener. El egotista se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es su ser. Pero el uso de la palabra egoísta fue decantando su significado en las personas que sólo miran su propio interés. Llegando a expresar con Félix Le Dantec, en su obra*, seul base de toute société*
L'égoisme
(1911), el estado civilizado, porque la existencia humana, siendo en último término individual, no está afectada por el progreso moral. Pero el egoísmo de civilización, del que se acusa al capitalismo, y que sería opuesto al altruismo de cultura, es una cuestión ideológica que no entra en el campo de la investigación para fundar la RC en la potestad constituyente de la lealtad en la libertad colectiva, sublimación pragmática del egoísmo. Soy libre si tú lo eres.

Esa libertad constituyente ha de fortalecer precisamente el altruismo genético y dar rumbo ascendente al altruismo cívico, para poder mantener un sano estado de ánimo generoso y vitalista de la sociedad, mediante la hegeliana astucia de la razón, con el juego combinado de instituciones políticas inteligentes. Lo natural, apoyado en los puntales de la libertad colectiva, puede dictar las normas y reglas organizativas de lo artificial, mediante el proceso de paso de los niveles inferiores a los superiores en la organización política de la Nación con forma de Estado *respublicana*.

Sobre esa virtualidad monádica de la libertad política, con esa unidad irreductible de lo político, donde la lealtad es lugar de vecindad al nacimiento y crecimiento de las vidas personales y sociales, se pueden levantar firmes en sus cimientos naturales, y seguras de sí mismas, las instituciones leales a la República Constitucional. No solo en las relaciones de gobernantes y gobernados, sino dentro mismo de la estructura burocrática del Estado, con la distintas vertientes de la lealtad hacia los administrados, hacia la función pública y hacia el propio interior de la Administración, donde el actual imperio del escalafón sacrifica la

verdad y la competencia profesional a la humillante fidelidad personal al superior.

La lealtad no puede ser impuesta como deber legal de la materia social. Hay que dejarla surgir como emanación natural e inevitable del espíritu *respublicano* corporizado en las instituciones de la RC. Cosa imposible de lograr si ésta se concibe como una «asociación moral de ciudadanos obligados por la ley a someterse a la autoridad de la República». Así la definió Michael Joseph Oakeshott, en su filosofía de la asociación civil, a la que llamó *Res publica*, de naturaleza autoritaria por estar basada en la autoridad moral de las prácticas legales comunes, frente a la asociación facultativa, a la que llamó empresa basada en un propósito común (*Sobre la conducta humana*, Oxford, Clarendon Press, 1975).

La *Res publica* no puede ser una asociación voluntaria. Por definición de su naturaleza, es el ámbito social de lo público, de lo estatal y de lo político. La ley no puede obligar a todos los ciudadanos a someterse a lo que es materia social de la República. Sería absurda la obligación de ser leales con la materia social que precisamente produce la lealtad. Esta materia puede crear obligaciones morales, especialmente en la familia, pero las obligaciones jurídicas, aparte de las que aún nacen de la costumbre, sólo las puede imponer la Nación-Estado. La materia *respublicana*, con la energía vital que le presta la libertad política para constituir la forma del Estado, se convierte en República. La obligación legal de lealtad no la impone la espontaneidad, sino la forma republicana del Estado, mediante castigo de la deslealtad en las representaciones, cargos políticos y funciones públicas.

Negar la posibilidad de legalizar la lealtad republicana, en todas las instituciones de la República, equivaldría a consagrar las fuentes de corrupción y despotismo, de las que manan servidumbre voluntaria a las dominaciones de la deslealtad, instaladas como principio en las instituciones y en la práctica del Estado de Partidos. Tan esencial es el motor de la lealtad para la vida política de las modernas sociedades, que se puede completar el aforismo de Montesquieu afirmado que si el resorte de la tiranía es el miedo, el de la monarquía, el honor y el de la república, la virtud, el de la oligarquía de partidos es la corrupción y el de la República Constitucional, la lealtad. Repúblico es reafirmada lealtad a lo

público.

Las investigaciones en psicología y las reflexiones en filosofía permitieron descubrir que, a través de la intuición, los sentimientos son importantes fuentes de conocimiento. El problema está en el pobre conocimiento de la sociedad que procuran los sentimientos innobles y los egoísmos ciegos o a corto plazo. La vida no puede ser monopolizada por la razón, ni siquiera la vida política. Pero la lealtad, que no es un sentimiento como el de fidelidad o el de solidaridad, y en tanto que principio cósmico de la permanencia del ser, proporciona el conocimiento ontológico de lo político y de la política.

La fidelidad, cuestión de fe, ha de poner su destino en la excelencia de alguien en quien creer. La lealtad, como cuestión inherente al ser uno mismo y a la convicción racional de la autenticidad de una causa a la que estar adherido, pone su destino en algo transpersonal o impersonal que trasciende a la persona individual. La fidelidad se porta, la lealtad se tiene. Fidelidad a las personas, lealtad a las causas. Ser leal a sí mismo, único modo de llegar a ser leal a los demás. Las infidelidades son perdonables, las deslealtades, tan imborrables como las traiciones. En la infidelidad cabe la decepción personal. En la deslealtad, la anulación de sí mismo.

Mientras que la solidaridad, salvo en las obligaciones jurídicas solidarias y en el delito de omisión de socorro, está exenta de responsabilidad, la lealtad lleva en sus entrañas, si se traiciona a sí misma, la más grave sanción que puede sufrir el ser humano, sólo comparable, por sus efectos letales de la personalidad, a la culpa original por deslealtad a Dios de Adán y Eva. La potencia del dinamismo de la lealtad, si está encarnada en una agrupación de la inteligencia, la nobleza y la valentía, puede infundir espíritu republicano creador al tercio laocrático de la sociedad, el más consciente, para impulsar el proceso de republicanizarla. Hasta madurar las condiciones objetivas y las aspiraciones sociales de la mejor parte de ella. La lealtad alberga la esperanza social en la acción de la libertad política colectiva, para constituir la forma de Estado, con la República Constitucional, y la forma de Gobierno, con la democracia representativa.

La lealtad ideológica se derrumbó a causa de su parcialidad en

la visión de la vida política y de su estrecha concepción del mundo. Puras palabras ideológicas de encubrimiento total y universal de la realidad social, como liberalismo, anarquismo, socialismo o comunismo, bastaron para embaucar y embarcar a la humanidad en caminos de gloria que conducían al infierno. Cada una de esas voces denunciaba su contraria. Y millones de personas, encandiladas ante ellas, se dejaron prender en las hogueras de la historia.

Las tragedias que evocan, y su inadecuación para expresar con rigor realidades o parcelas de realidad, las dejaron obsoletas en las cunetas de los caminos del pensamiento científico y de las ideas políticas universales.

Otras voces de significados menos totalitarios, y más ambiguos, las reemplazaron para renovar las fuentes ideológicas de la servidumbre voluntaria. Nuevas etiquetas que no designan una idea de libertad política o de justicia social en la sociedad gobernada, ni un valor moral en la comunidad, sino tan sólo marcas registradas en el mundo político para que dos o tres partidos siglados ocupen y se repartan el Estado. Democristianos o socialdemócratas, conservadores o progresistas, sólo son palabras expresivas de sindicaciones de poder, cuya única visión del mundo es la de vivir en el Estado de Partidos, en donde se instalaron tras las dictaduras totalitarias. La más peligrosa de las grandes deslealtades de partido estatal, la que le hace cometer el mayor daño concebible, a causa del bien que pudiendo hacer no hace, está basada en la egoísta ignorancia y en la incultura de arrabal donde se reproduce. Orgullosos de su modo de estar en la política, el egoísmo gnoseológico y autológico del sabelotodo reduce las fuentes de su conocimiento político a la sola experiencia personal de la ascensión social, económica y política por la trepadora escala de partido.

Pero una hermosa palabra expresa, ella sola, el secreto instintivo del prodigioso crecimiento, en pocos años, de la dimensión económica, científica, tecnológica y cultural de la humanidad. Palabra que designa el motor inconsciente de todo lo que hay de noble en el mundo. Principio de continuidad de la vida social que, pese a las terribles catástrofes y crisis que la ponen al borde de su negación, ha permitido el desarrollo material de las posibilidades de bienestar en gran parte del mundo, donde precisamente y de modo no paradójico se ha paralizado o regresado el progreso moral. Sin

definirse como virtud cardinal, esa insigne palabra designa el fundamento y la finalidad de todas las virtudes morales. Tan grande es la potencia de lo que expresa para la acción colectiva, que bien puede considerarse como su principio originario. Tiene tal atracción en lo que inspira que comunica algo más que elevación al sentimientos religioso de la fidelidad, y algo mejor que solidaridad al egoísmo de clase. ¡Lealtad, lealtad, tú eres matriz y compañera inseparable de la libertad colectiva!

Para comprender el abismo que separa la fidelidad de la lealtad basta comparar el drama del niño Isaac, a punto de ser degollado por fidelidad de Abraham a Jehová, con la tragedia del hijo de Mateo Falcone, quien oculta en el pajar a un maquis herido, perseguido por la policía, y luego le indica a ésta donde está escondido, a cambio de un reloj. El padre, Mateo, llega cuando el maquis, ya preso, escupe al niño su desprecio. ¡Coge una pala y sígueme!, le dice a su hijo. ¡Cava ahí un hoyo! Allí le disparó y enterró. Próspero Mérimée sabía bien que la deslealtad de Fortunato lo había matado moralmente antes de que su padre rematara su cuerpo. La lealtad era el único tesoro, el honor de la familia pobre, incluso para no desvelar un secreto criminal. El Estado de Partidos, como el desafortunado niño Fortunato Falcone, no tiene vida moral. Arrastra su existencia como cuerpo corrompido, hasta que la República Constitucional de la lealtad de los ciudadanos a sí mismos, lo entierre en el hoyo que él mismo ha cavado.

La intensidad y extensidad de sentimientos e intereses comunes crea, con la lealtad, el vigor de los lazos sociales inmediatos, como es patente en los ámbitos familiares, vecinales o corporativos. El origen de los más lejanos, los que mantienen unidas a sociedades y naciones, se suele explicar por su similitud o por el contagio con los próximos. La fidelidad a una persona singular e irresponsable anudó el lazo monárquico; la lealtad a las causas de la libertad e igualdad ciudadanas, creó el espíritu republicano. Ambas ordenan en sentido opuesto, descendente o ascendente, la escala de valores sociales y culturales de la comunidad nacional. La forma de Estado condiciona toda la vida social, la rigidez o permeabilidad de las categorías, capas y rangos sociales, en la esfera de lo político, la política y lo civil.

La fidelidad y la lealtad crearon tipos diferentes de Estado. El monárquico organizó las funciones estatales según patrones de la milicia, la iglesia y la gran empresa mercantil, con fidelidad al jefe de cada escala jerárquica. En este modelo prevalece la eficacia sobre la eficiencia, con desprecio de la calidad y productividad del servicio público. El tipo republicano europeo acentuó, con Napoleón, el criterio monárquico de someter las leyes al veto de tribunales constitucionales. En el actual Estado de Partidos, la fidelidad asegura la ocupación de los puestos de mando social y político con partidarios. La eficacia necesita convertir la corrupción en motor de la iniciativa legislativa y en lubrificante de la maquinaria burocrática. Tenía que ser EE. UU., un pueblo sin tradición de jerarquías aristocráticas, quien diera valor supremo a la lealtad, como creadora del espíritu republicano en las relaciones del Estado con los ciudadanos. No es por azar que la filosofía de la lealtad, con su ontológica plenitud de la experiencia, naciera en esa orilla atlántica y no se exportara a Europa. La lealtad produce ciudadanos, la fidelidad, súbditos. Sin lealtad no hay posibilidad de ser repúblico.

Por medio de la lealtad se consigue dar sentido coherente a la personalidad individual, se pone fundamento a la conciencia personal, se comunica a lo público la ética de lo privado, se identifica la existencia humana consigo misma y se exige vivir en lo permanente. La parte invariante del Estado, la burocracia de los servicios públicos, puede orientar sus reglamentaciones y acciones con la eficiencia de la lealtad del funcionario a la sociedad y a sí mismo, sin tener que acudir al utópico idealismo hegeliano sobre la identidad de lo público y lo privado en el funcionario estatal. La lealtad no sería sólo una deontología profesional en el Estatuto de funcionarios, sino una ontología de su existencia vocacional en la función pública. El conflicto inevitable que provocaría la fidelidad al principio jerárquico de la organización, contra la lealtad al principio existencial de la función pública, se resolvería con instancias de rápida resolución, no adscritas al cuerpo administrativo afectado, que evitaran las represalias, como hoy sucede, contra los funcionarios renuentes a cumplir decisiones desleales superiores. Los casos de deslealtad serían excepcionales desde el momento fundacional de la República Constitucional. El

espíritu repúblico de lealtad anegaría al espíritu de cuerpo y al de fidelidad monárquica o partidista al jefe.

La sociología aún no ha explicado por qué la lealtad deriva en EE. UU. del individualismo y en Europa sigue vigente, en su lugar, el antiguo valor de la solidaridad derivada de la caridad cristiana. Sin partir del fracaso de la Revolución, no es posible entender que el motor de la historia europea haya sido la igualación social y no la libertad política. Europa se distingue por la importancia que la cuestión social ha tenido en la formación del espíritu común de sus naciones. La libertad política no fue encontrada por ellas. Los federalistas americanos la encontraron por necesidad de unión de los Estados federados. La Revolución francesa la ignoró. Puso al igualitario Rousseau por encima del anticuado Montesquieu. Lo moderno no era garantizar la libertad colectiva, sino igualar la riqueza individual.

La cuestión social surgió en Europa como problema cuando la pobreza dejó de ser una institución orgánica, objeto de caridad parroquial, para convertirse en factor de la producción industrial, objeto de explotación económica. La pobreza heredada y mantenida por los modos de producción agraria y artesanal, fue reemplazada por la nueva miseria-producida. El economista suizo Sismondi encontró ahí la nota distintiva que dio absoluta primacía al nuevo modo de producción capitalista que desplazó al artesanal y subordinó al agrario. El movimiento igualitario tipificó lo europeo: cooperativismo, socialismo utópico, guerra cartista, revoluciones del 48, Comuna de París del 71, sindicalismo, anarquismo, socialismo, comunismo, partidos de clase, revolución soviética. Resultado final: Estado burgués social y de derecho, sin libertad política colectiva.

La errónea creencia de que las revoluciones sociales eran producto de la extrema miseria, motivó que la burguesía reinante rompiera el principio abstracto de la neutralidad del Estado, a partir de Bismarck, con leyes laborales y asistenciales. Del liberalismo, sin pasar por la democracia ni por el socialismo, nació la actual socialdemocracia. La pobreza no es en Norteamérica, como aquí, fruto del fracaso o la culpa personal. Derivada de una misma idea religiosa de culpa original, la cultura cristiana hizo germinar dos concepciones antagónicas de la pobreza, que originaron diferencias

de riqueza entre naciones. La católica, basada en el amor a los pobres, hizo responsable de la pobreza a la sociedad y situó la misericordia en el Estado. La protestante, justificada en la salvación por el trabajo, trató la pobreza como signo de fracaso personal y de falta de gracia divina. De ahí que la difícil igualdad real de oportunidades, se entendiera en Europa como imposible igualdad de condiciones.

Tolerancia, consenso, solidaridad. Tres voces sustantivas del servilismo ante el poder. Palabras que aparentan traducir libertad de conciencia, de pensamiento y de hermandad, con etimologías de renuncia al respeto, a la verdad y a la ética de la igualdad. Vocablos expresivos de la docilidad, el engaño y la deslealtad. Vocabulario que centellea el discurso público para consagrar en la sociedad las fuentes históricas y literarias de donde brota la servidumbre voluntaria. Gramática innoble de la sindicación de las ambiciones del poder de la ignorancia y del dinero en el Estado de Partidos.

La verdadera rebelión, la que conduce a la revolución cultural de la lealtad, hinca el diente, sin soltar la presa, en las raíces del lenguaje. Y ahí, con los instintos que crearon nuestros idiomas, y con el orgullo de la indignación, la necesidad de dignidad personal grita su fundamento. ¡No tolero ser tolerado! ¡No entro en consensos de abdicación de la verdad o de creencias en ella! ¡No soy solidario de causas ajenas que, aunque quisiera, no puedo asumir con responsabilidad! ¡No voto, sin elegir, porque no soy devoto!

La filosofía analítica no entró a saco exegético, como era de esperar, en las palabras de servidumbre. La tolerancia, justificada en tiempos de guerras religiosas, es concepto discriminatorio e incompatible con el valor político del respeto entre iguales. El consenso viola la libertad de pensamiento y las propias convicciones. La solidaridad, que era concepto sociológico ligado a la división del trabajo, pasó a ser con la doctrina católica del solidarismo la solución ontológica (metafísica social) a la conciencia de clase y al colectivismo. Esa solidaridad caritativa dio origen al solidarismo político franco-alemán. Su última expresión fue la del sindicato polaco Solidaridad. Como el consenso y la tolerancia, la solidaridad también proviene de la religión. Todo lo valorado en votaciones a partidos estatales es devoción.

Las obligaciones *in solidum* se llamaron solidarias para distinguirlas de las mancomunadas. Lo solidario no era la obligación personal, la prestación, sino la responsabilidad del pago total de ella, exigible a cualquiera de los deudores. Donde no hay responsabilidad no puede haber solidaridad. La raíz *solidum* (moneda) designó en la Edad Media el sueldo y la soldada. Y este matiz económico se integró en el concepto de solidaridad cuando se fraguaron, a mitad del XIX, las deontologías del corporativismo. Tras el fracaso del solidarismo político como ética social, la ideología nacionalista se apoderó de la voz solidaridad para designar la virtud motriz del Estado corporativista (solidaridad nacional) y la del trabajo social frente al egoísmo individualista. Concebida la solidaridad como pilar ontológico de la economía nacional, una creación del nazismo, continuó como residuo de las dictaduras en los movimientos nacionalistas que desgarran internamente a los Estados de Partidos. Y si se cree, con Durkheim, en la solidaridad orgánica o primitiva —no en la mecánica o moderna—, entonces sería efecto y no causa de la división del trabajo. Es decir, una petición de principio.

No puede haber solidaridad sin ética de la responsabilidad. La diferencia entre adherirse sin más al dolor de otros —solidaridad verbal, simpática y condoliente—, o asumir un daño colectivo ajeno como propio, contribuyendo solidariamente a su reparación económica, descubre en el acto la impostura de los movimientos de solidaridad con las víctimas del terrorismo o de las catástrofes naturales, a quienes los extraños sólo pueden acompañar en el sentimiento, y protestar contra la manipulación del dolor por el partidismo. La sociedad no puede asumir los sentimientos de las víctimas, ni aceptar que ellas condicionen la política antiterrorista. La razón es obvia. Aunque no se ose decirlo, lo natural en el victimismo sería el deseo de vengar el crimen. No es sincera la muletilla de las madres transidas de dolor que, ante las cámaras y sin desesperación vital, expresan la manida esperanza tópica de que el asesinato de su hijo sea la última acción del terror. Nadie se consuela con la inmolación de un familiar a la causa antiterrorista.

En cambio, hay verdadera y digna solidaridad en las acciones altruistas que no asumiendo las causas catastróficas y devastadoras de los damnificados, de las que no son responsables, sin embargo,

pagan con trabajo o dinero la reparación parcial de los daños sufridos. Aquí hay solidaridad porque hay movimiento de responsabilidad. Nadie puede ser solidario de palabra sin que medie el engaño, bien sea de sí mismo y de su imagen social, o bien del que produce la falsa ideología totalitaria de la solidaridad. Una palabra impúdica que, al solicitar la compañía de todos a los que exhiben un dolor particular, sin hacer nada efectivo para aliviarlo, baña a la comunidad en las fuentes de la hipocresía y el simulacro. Todo tipo de solidaridad sin responsabilidad atenta, con su demagogia, a la dignidad de la sinceridad.

La raíces etimológicas de las palabras latinas lealtad y solidaridad expresan la necesidad de que aquélla implique y tenga una dirección determinada y lejana, y ésta una compañía concreta y cercana. Se dice leal *a* y solidario *con*. Se puede ser leal a la humanidad, no solidario con la humanidad, del mismo modo que carece de sentido lógico sentirse leal a las víctimas de una catástrofe. Es exigencia insoslayable que el concepto de lealtad responda exactamente a la extensión del sentimiento. Cuando se ha querido expandir políticamente su objeto a otra comunidad más extensa, la voz expresiva de la lealtad en lo pequeño pierde su sentido original, y fracasa como modelo para lo grande. Sucedió con la palabra fraternidad, lealtad fraterna, cuando se le quiso dar valor universal, igualado con los de libertad e igualdad en la Revolución Francesa.

Pocos conocen la tragicomedia de la fracasada fraternidad revolucionaria, debida al desconocimiento del valor cultural de la lealtad por la Ilustración. Se conocía la tradición de hermandades en las comunidades de frailes (*frates*), que inspiraron las hermandades de la masonería y de las cofradías encapuchadas de conspiraciones románticas. Con la dimensión universal de la libertad y la igualdad, la Revolución desconoció los estrechos límites de la fraternidad natural o social. Sólo como metáfora podía figurar junto a la libertad o la igualdad. La inanidad de la consigna fraterna explica que ni una sola vez apareciera en la Declaración de Derechos, ni en las Constituciones de la Revolución francesa, salvo una referencia para futuras fiestas nacionales, en un artículo adicional a la Constitución de 1791. Su consagración constitucional se retardó hasta la revolución de 1848, y también para darle

sólamente un sentido conmemorativo.

La tragicomedia de la fraternidad la representó La Fayette. En la fiesta federativa de julio de 1790, el llamado héroe de dos mundos por su participación en la guerra de independencia de las colonias inglesas, juró en el *Champ-de-Mars*, «mantener unidos a todos los franceses con los lazos indisolubles de la fraternidad». Justamente un año después selló con joven sangre francesa aquel juramento, ordenando fusilar, al frente de la Guardia Nacional en ese mismo sitio simbólico, a pacíficos ciudadanos que, tras la huida del Rey con su detención en Varennes, estaban firmando en una mesa al aire libre la petición de los Cordeliers de sustituir la Monarquía por la República. La fraternidad entendida como confraternización ante el peligro de desunión de las facciones, la expresó gráficamente Camilo Desmoulins: «la fiesta del 14 de julio tiende a hacernos mirar, si no al señor Capeto como nuestro igual, al menos a todos los hombres y a todos los pueblos como hermanos» (*Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, 1988, p. 733). Sentimiento poetizado y musicalizado con el romántico Himno a la Alegría.

No se deben terminar estas reflexiones sobre la especifidad de la lealtad republicana, sin distinguirla y separarla del extendido lema de la solidaridad social. En ningún momento esta expresión ha sido definida con rigor. Emilio Durkheim lo intentó desarrollando la idea de solidaridad social de Saint-Simon y Augusto Comte, en sentido contrario a la de los economistas. Se creía que la solidaridad social era consecuencia del desarrollo continuado de la división del trabajo, puesto que una mayor especialización conseguía medios más eficientes y más baratos para la producción de los bienes que las sociedades necesitaban. Para Herbert Spencer, *Principios de sociología* (1876), los nuevos modos de dividir el trabajo no solo aumentaban la producción, sino la felicidad. Y la que llamó «ley de la evolución» explicaba que la materia social pasara desde una homogeneidad indefinida a una heterogeneidad coherentemente definida. Esa ley permitía comprender la evolución de la familia desde la poliandria o poligamia al matrimonio monógamo, así como el paso del sistema social desde el tipo militar al industrial. Transiciones animadas por el desarrollo cada vez mayor de la individualización y multiplicación de especialidades.

Contra esta doctrina de Spencer, construyó Emile Durkheim su famosa tesis doctoral, *La división del trabajo en la sociedad* (1893), basada en una confusión terminológica y de conceptos entre la solidaridad orgánica, que atribuyó equivocadamente a las modernas sociedades de mercado, y la solidaridad mecánica, que para él caracterizó a los pueblos primitivos y a las civilizaciones gentilicias, contra lo comprobado en la antropología.

En cuanto a la terminología conceptual, cometió el error de llamar orgánica a la solidaridad creada por la moderna economía, siendo así que, en los treinta años anteriores a su tesis, la ciencia antropológica había confirmando la profunda visión de Descartes y Spinoza, sobre el paso de lo orgánico a lo mecánico, que terminó con la visión aristotélica del mundo antiguo, incluido el Renacimiento, y comenzó la del mundo moderno. Una nueva perspectiva que también había ratificado el jurista-historiador Summer Maine (*Ancient law*, 1861), al situar el tránsito de lo antiguo a lo moderno, de la sociedad familiar a la sociedad individualizada, de la sociedad de *status* fijos a la sociedad de contratos libres, en la transformación de la antigua sociedad orgánica en la moderna sociedad mecánica, según su célebre dicotomía, «el progreso va del *status* al contrato». La tribu primitiva, como cuerpo físico orgánico, no tenía individuos solidarios, sino dividuos integrantes del todo. Si alguno causaba perjuicio a un miembro de otra tribu, el castigo y la reparación del daño caían sobre la tribu y no sobre la parte dividua que lo había causado. La noción de solidaridad tribal hubiera sido tan absurda para ellos como hoy lo sería para nosotros la solidaridad consigo mismo.

En la civilización gentilicia, la división del trabajo no estaba motivada por razones económicas de mercado, sino por la tripartición de las funciones fundamentales, la sacerdotal, la militar y la productiva, en la estructura social de las sociedades indoeuropeas, derivada a su vez de la tradición indo-iraní. La solidaridad social era mera consecuencia de la solidaridad funcional, y ambas, de la lealtad a una misma *gens* y de una *gens* a las demás gentes. Pero cuando se habló de división de trabajo a fines del siglo XIX, para relacionarlo con la solidaridad social, nadie puso en duda que se trataba del modo de producción de mercancías para el mercado.

En ese contexto, Durkheim quiso rebatir las tesis de Herbert Spencer y Carlos Marx sobre la desaparición del Estado, cuando la sociedad sólo fuera el escenario donde los individuos cambiarían el producto de su trabajo sin ninguna intervención propiamente social que regulara ese cambio. Con ese fin Durkheim creó la noción de solidaridad orgánica, reforzada por la división del trabajo. «Los economistas han creído que las sociedades humanas podrían disolverse y quedar reducidas a asociaciones exclusivamente económicas. Esa es una concepción totalmente inadecuada a los hechos. La división del trabajo no afecta a los individuos, sino a las funciones sociales. La existencia de la sociedad depende de la existencia de tales funciones, y cuanto más divididas estén mayor será su dependencia» (*Division of labor in society*, 1933, pág. 407, New York, Macmillan).

Aparte de confundir las funciones sociales con las especializaciones crecientes en el modo de producción capitalista, Durkheim despreció los datos de la antropología contrarios a su tesis, y a las evidencias del crecimiento del individualismo con la división del trabajo. Y si acertó en la negación de las previsiones del marxismo, no fue por el mayor realismo de su teoría idealista e ideológica, sino porque ni él ni Marx consideraron el extraordinario aumento de la productividad, con innovación tecnológica y especialización, que permitiría la financiación de las nuevas funciones asistenciales del Estado burgués, cada vez más extensas.

Según Durkheim, el placer vocacional de trabajar en especialidades y el deseo de aumentar el rendimiento económico no justifican la división del trabajo, que es un fenómeno social autónomo, determinado por una combinación del volumen del número de individuos y la densidad de ese volumen en cada sociedad. Para que tal combinación sea causa de diferenciación necesita el aumento de intensidad en las comunicaciones e intercambios de los individuos. Cuanto más elevado sea el número de relaciones de los individuos, más tienden a trabajar juntos, a ser solidarios. La individuación tiende a la solidaridad, y la productividad no es más que un epifenómeno de la producción. ¿Quién osaría hoy sostener tal absurdo?

La interesada ideología de Durkheim llega hasta el extremo de afirmar que la solidaridad mecánica de los antiguos no deseaba

lograr la abundancia material, y que si ahora se divide el trabajo, «si nos especializamos, no es para producir más, sino para poder vivir en nuevas condiciones de existencia que han sido hechas para nosotros» (pág. 275).

¿Hechas por quién? Aquí acude al idealismo romántico de los alemanes para retomar la creencia en la platónica *anima mundi*, en forma de alma colectiva que impide la lucha de clases y la disgregación de la sociedad, sin darse cuenta de que esto suponía la negación de la historia de la modernidad que sustituyó la concepción anímica del mundo antiguo. «Las almas individuales, formando grupos, mezclándose y fundiéndose, dan nacimiento a un ser, psicológico si se quiere, que constituye una individualidad psíquica de una clase nueva» (pág. 103).En esta aberrante argumentación contra la experiencia dolorosa del conflicto social y la historia revolucionaria del siglo XIX, Durkheim fundó la idea divina de una solidaridad orgánica en la propia división del trabajo.

Su antimarxismo, su determinismo social y su antiindividuismo no respetaron las fronteras intelectuales que imponen, al pensamiento ideológico, las ciencias etnográficas y antropológicas, el sentido común y las evidencias de la realidad histórica. Al menos, el determinismo económico del materialismo marxista, operativo sólo en última instancia, dejaba espacio libre a las acciones individuales o personales. Pero el determinismo social del conservador Durkheim no sólo cierra las puertas a la posibilidad de libertades individuales, sino a la propia libertad política colectiva. «Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas son causadas no por ciertos estados de las conciencias de los individuos, sino por las condiciones en que se encuentra el grupo social en su totalidad. Por supuesto, tales acciones sólo pueden materializarse si las naturalezas individuales son meramente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y consecuentemente plásticas que, por sí mismas, si no intervinieran otros agentes no tomarían las formas definidas y complejas que caracterizan a los fenómenos sociales» (pág. 106). O sea, el factor social hace con el hombre lo que un escultor con el mármol.

Para llegar a establecer la diferencia conceptual y real entre

lealtad y solidaridad orgánica, carece de interés seguir exponiendo los erróneos supuestos y postulados de Durkheim. Basta con no olvidar que la conciencia de clase cohesiona intereses clasistas, diezmadores de la solidaridad social, y lo que se desea saber es si el movimiento contrario de integración social lo produce la división del trabajo o la lealtad social.

Para ser estables, las formas de una comunidad con división del trabajo han de ser congruentes con la naturaleza de sus relaciones sociales y políticas. En las modernas sociedades de consumo masivo de mercancías elaboradas o fabricadas en serie, como sucede en toda compraventa o promesa vinculante, lo decisivo y significante no es la solidaridad entre productores e intermediarios, cuyos intereses son opuestos a los del comprador, sino la lealtad al último cliente, a través de la cadena de lealtades entre todos los agentes del proceso abierto con la división social del trabajo.

Las relaciones laborales no pueden estar fundadas en la solidaridad orgánica con la empresa, cuya persecución indefinida del beneficio no converge con un aumento correlativo de los salarios. La inteligente lealtad a la empresa, sin ser ideológica como en Japón, presta más seguridad a la creación de empleo estable que la antigua legislación laboral contra el despido. Es evidente que esta nueva lealtad a la empresa no puede nacer donde no hay lealtad del empresario al trabajador. Este tipo de lealtades económicas recíprocas fundamenta y aumenta la división del trabajo. Que en el pasado no pudo aparecer sin previa confianza en la lealtad mutua, y cuya expansión en el futuro será progresiva gracias a la lealtad creciente entre los agentes de un mismo producto, compuesto de elementos elaborados en la propia casa del trabajador o en unidades de producción a distancia. Esta nueva onda expansiva de las lealtades económicas se desarrollará, quizás en progresión geométrica, con las modernas tecnologías del ordenador, redes de internet y telefonía móvil.

Pero además de estas nuevas extensiones de las lealtades económicas, la pluralidad de estados del ciudadano que ha traído consigo la relativa riqueza del empleado, en tanto que propietario de vivienda y vehículos de transporte, vacaciones pagadas, espectador de acontecimientos musicales o deportivos, y consumidor de servicios públicos en igualdad de condiciones, sin

diferenciación de clases o categorías sociales, hace nacer otras lealtades de la igualdad donde, no existiendo oposición de intereses, su observancia o cumplimiento ha de ser garantizado por la ley.

Lo que ha manifestado la actual crisis financiera y económica no es, como se dice estúpidamente, la codicia de los ejecutivos de las grandes empresas, sino la complicidad de los gobiernos en el incumplimiento por bancos y aseguradoras de sus obligaciones de lealtad a clientes y competidores. Esta nueva necesidad de lealtad a la igualdad de estados ciudadanos, sólo la puede satisfacer la revolución de la libertad política y de la moral pública, que nunca tuvo lugar en Europa. Y aquí es donde aparece el hermoso principio de la lealtad republicana, en tanto que matriz de todas las lealtades institucionales y del ánimo inspirador de todas sus actuaciones.

Para entender en sentido positivo la lealtad no basta con haber delimitado sus fronteras con la fidelidad y la solidaridad. Aunque siempre sea difícil definir abstracciones, en el caso de la lealtad se agrava por el vértigo que produce el pensar lo nuevo sobre el vacío de antecedentes científicos y de referencias filosóficas. No obstante, por introspección en las sensaciones, se sabe que la lealtad no es sentimiento equivalente a los de fidelidad personal o solidaridad social, ni virtud parecida a las de justicia o prudencia, pese a que éstas sean a veces sus despertadoras o alentadoras.

Estaríamos inclinados a pensar que la lealtad es un saber personal, el de saber estar en la vida y en el mundo, si no fuera por la universalidad de su extensión en cualquier tipo de civilización cultural. Pero hay saberes comunes e ingenuos capaces de discernir la realidad de los verdaderos requirentes personales o colectivos de lealtad, y de percibir al instante su verismo, su doblez o su histeria. En todo caso no se trataría de un saber a que atenerse en cada situación y momento, eso está a cargo de la prudencia, sino de saber en cada caso dudoso cual es la finalidad última de la relación concreta de lealtad en la que estamos involucrados, para no dejarla atada a causas torpes, insignificantes o despreciables. La lealtad en abstracto no opera sin la exigencia de saber la causa de cada tipo concreto de lealtad.

Como no es un tipo de saber técnico ni culto, en la clasificación de los saberes que hizo Max Scheler ocuparía un lugar específico, dentro del tipo genérico de los saberes de salvación, junto a los

saberes religiosos o mágicos que embelesan y arrastran a los pueblos en trance de afrontar un grave riesgo colectivo, ante el que no encuentran más lealtad que la de permanecer unidos. Donde se mantiene viva la lealtad, por consenso involuntario, se descubren, entre el estímulo y la respuesta leal, desleal o indiferente, los intermediarios receptores y emisores de esas aptitudes y actitudes que constituyen la mentalidad colectiva. Por aptitud mental, todos podemos ser leales. Pero por actitud, sólamente los que saben y aceptan la finalidad del consenso de lealtad. Dos ejemplos concretos explicarán, mejor que esta aproximada definición, lo que de verdad es lealtad social y lo que sólo es apego a lealtades de actualidad inoportuna o impertinente. Vestir sin corbata no es desleal a costumbres que cambian con las modas. Pasearse desnudos por la calle sería deslealtad social, no por ofender con provocación indecente a pudores ajenos, sino por no saber estar en sociedad con lealtad. En la guerra, el patriotismo expresa lealtad; en la paz, ridícula idiotez nacionalista. La relación de lealtad expresa a la vez sentimientos morales, sociales y estéticos por ser cuestión de mentalidad.

Lo cual implica que no puede haber lealtad superior a la requerida por la libertad colectiva. Única razón de existencia de la lealtad republicana, a la que está destinada esta *Teoría Pura de la República Constitucional*.

Pero la lealtad no está escrita en un libro que se pueda leer dos veces. No cabe lealtad a la nostalgia de vivencias pasadas ni a la esperanza de salvación futura por méritos personales o confianza en sí mismo. Faltaría el requisito de la relación social. La lealtad renace y se apresura ante la vista de otra lealtad a la misma causa. La deslealtad ajena defrauda la dimensión personal de la propia, pero deja intacta la capacidad de entrega a la causa original que pidió su lealtad. Los intelectos de segundo orden, los intelectuales de partido o de la situación política, saben que de nada pueden presumir o vanagloriarse más que de su cinismo, de su presuntuosa soberbia de deslealtad a la sociabilidad natural, y especialmente a la causa común de la necesidad política de lealtad a la libertad constituyente de la moralidad pública y la decencia política.

Los mercados de la fortuna y del azar siempre están abastecidos de los frutos del árbol de la lealtad. El más apetitoso tiene sabores

irradiantes de disfrute en cualquier mesa servida para las nobles causas de lealtad política a la libertad, que es tanto como decir a la verdad. Sin esperar festines, el banquete de la vida está ofrecido en la casa de la libertad de los demás. El precio de entrada al conocimiento y la vivencia de la *Res publica* se paga, en la República Constitucional, entrando en las privilegiadas moradas personales de la lealtad republicana donde se reproducen la libertad política y la paz de la igualdad natural. Idea expresada con poética armonía por el deísta Alexander Pope: *All difference keeps all peace*
nature's
nature's
: Toda diferencia de la naturaleza guarda toda la paz de la naturaleza. Es ahí donde la lealtad expresa su potencia natural y moral.

La solidaridad de clase social no expresa lealtad natural, sino egoísmo de la igualdad categorial y desprecio a las diferencias creadas por la libertad. Esto supone sacrificio de la libertad. El principio de la igual individuación natural, si no guarda lealtad al principio de la libre individualización social, conduce a la degeneración de la especie. Esta ley de la naturaleza es tan absoluta que cuando los hombres han querido quebrantarla, experimentado organizaciones forzosas de la igualdad social, con erradicación de las diferencias dimanantes de la libertad, no sólo han sido efímeras en el tiempo histórico, sino que ellas mismas han tenido que crear diferencias artificiales, de orden jerárquico, burocrático o especializado, mayores que las derivadas de la libre individualización o personalización. Pero esto no quiere decir que lo humano está condenado a seguir ciegamente el curso de la evolución natural, como en las demás especies animales. Sin pensar en criterios éticos o políticos, si el principio liberal de individualización de la diferencia rompe la lealtad al principio de individuación de la igualdad, la ciudad humana se desmoronaría como las civilizaciones desaparecidas. Porque la lealtad es recíproca, la libertad política es la de los demás.

La incorporación a las Constituciones del principio universal de lealtad, como norma jurídica aplicable por los jueces en el ámbito de las relaciones de poder y de representación, modificaría substancialmente el concepto mismo de la política. La causa de que

no exista ciencia política viene de la tradicional consideración de la misma como acción de conquista y conservación del poder estatal. Una visión militar de la política que no ha cambiado desde Maquiavelo a Max Weber. Esta concepción descriptiva del fenómeno político es tan realista, respecto de los agentes y actores en la competición por el poder estatal, como ilusa en la omisión de la función activa o pasiva del otro polo de la relación política, gobernados y representados. No habrá ciencia política mientras que no estén presentes en su objeto y en su definición los dos términos de la relación de poder.

La Revolución francesa creyó que lograría la síntesis de Autoridad y Libertad, de tradición y revolución, de legitimidad y legalidad, separando y enlazando la soberanía ejecutiva del Estado y la soberanía legislativa de la Nación. Su fracaso absoluto, debido a la deslealtad de la representación a lo representado, iniciada con la mentira sobre el secuestro del Rey, causó el éxito de las modernas ideologías que creyeron eliminar el problema político suprimiendo el *locus* que producía la deslealtad, la representación política. El anarquismo tuvo coherencia apolítica, irrealidad utópica y fatalidad resignada. El comunismo aniquiló las libertades liberales en aras de la igualdad social, cambiando la representación de la sociedad por una burocracia estatal, creadora de deslealtad funcionarial de casta dirigente. Después de la guerra mundial, la partidocracia sustituyó la representación de los electores por la presencia ubicua y permanente en la sociedad de los partidos, convertidos en órganos del Estado, representantes de sí mismos y constitutivos de la clase política. La deslealtad de los partidos estatales a la sociedad se hizo factor de gobierno mediante el pacto de colusión con las finanzas y la corrupción sistemática de instituciones y personas de poder.

Por primera vez en la historia de las ideas políticas y de las Constituciones, la lealtad política se hace en la RC norma positiva de especial aplicación a gobiernos, representantes y funcionarios. Lealtad a los programas electorales que producen representaciones y gobiernos. Lealtad a los mandatos imperativos de los electores monádicos. Lealtad a la función pública. Lealtad al público en los servicios públicos. La *Teoría Pura de la República* pretende ser científica porque, al incorporar el principio de lealtad a la relación de poder, puede contemplar y regular la relación política desde la

perspectiva unitaria de gobernantes y gobernados, de representantes y representados, de Estado y Nación. La deslealtad de los medios a los fines es más fácil de percibir objetivamente, y de enjuiciar en la jurisdicción, que la prevaricación, una de sus manifestaciones.

Capítulo II

Mónada republicana

En una comunidad nacional homogénea de gran extensión territorial, con abundantes vías de comunicación y de información, se pueden percibir peculiares diferencias de personalidad colectiva, que aún perduran en regiones definidas por su cultura lingüística, jurídica o folclórica, y en municipios rurales alejados de las grandes urbes. Esas peculiaridades, que deben reflejarse en las elecciones municipales, carecen de entidad suficiente para considerarse ajenas a un cuerpo electoral de ámbito nacional. En las elecciones presidenciales, el conjunto de ciudadanos con derecho a voto constituye una homogénea y única mónada electoral.

Para que en las elecciones legislativas exista la misma o similar homogeneidad social, los distritos electorales han de contar con la población mínima que reproduzca la estructura social de la comunidad nacional. Ese problema no se plantea en las ciudades de más de cien mil habitantes. Pero, por las razones apuntadas en la anterior introducción al tema electoral, la necesaria igualdad demográfica de las circunscripciones electorales exige que la unidad representativa de la pluralidad social, sea el censo electoral correspondiente a cien mil personas vecinales o comarcales. Cada distrito electoral constituye así la unidad irreductible de la representación política en mónadas sociológicas *respublicanas*, incluso en las Monarquías. La desusada palabra mónada responde a la actual novedad del concepto político que expresa.

El Régimen electoral de la partidocracia, basado en el sistema proporcional de listas votadas en grandes circunscripciones, no satisface la necesidad de representación individualizada de cada

distrito vecinal. Con la representación proporcional, camisa de fuerza que el Estado pone a la vida política municipal, regional y nacional, se reglamenta la sociedad global con el mismo criterio uniforme del orden administrativo, pese a que la estructura de la sociedad es plural y pluriforme en su orden privado y civil. La falta de correspondencia entre el orden electoral estatal y el orden civil societario, priva al sistema proporcional de toda posibilidad representativa del elector, del distrito y de la sociedad civil.

Seria milagroso que existiera armonía entre el reino de los dioses estatales, un olimpo de partidos, y el mundo de los simples mortales. La reforma que Giordano Bruno propuso a los etéreos dioses griegos y a los camales reyes latinos, en busca de armonía en el Universo, era menos acuciante en el Renacimiento de los Principes que en los Estados de Partidos, nacidos ya con casco marciano del muslo de dictadores derrotados o fenecidos.

El Régimen de Partidos nunca podrá convertirse en sistema político, a causa de su imposibilidad de organizar la separación de poderes en el Estado con la plantilla de unicidad de hénadas estatales y pluralidad millonaria de mónadas personales. La unidad es tan consustancial a la naturaleza del Estado, como la pluralidad a la de la Sociedad. Las palabras griegas hénada y mónada eran sinónimas. Expresaban la unidad de lo que es uno, la unicidad. Pero luego se dio distinto significado a las hénadas del Olimpo, para dar unidad teológica al politeísmo.

Aunque en el Olimpo había más hénadas divinas que partidos políticos en los Estados europeos, participaban de la misma naturaleza indivisa. En el Olimpo, como en el Estado de Partidos, cada dios particular, cada partido estatal, cada autonomía regional, se constituyen en hénadas completas y poderosas, pero sujetas al consenso eterno, autoridad suprema de Zeus. Carecen de autonomía para gobernarse sólo por sus deseos y de gobernar con ellos la zona humana reservada a su influencia. Como Zeus, el consenso de la Ilusión es Autologos que pone armonía en el universo de los dioses y los hombres. En la ninfa Europa, esa función la cumple el consenso de las hénadas moradoras en los olímpicos Estados de Partidos. Las hénadas de partidos estatales están sujetas al consenso de la ilusión.

El dios de los inmortales necesitaba la intermediación del astuto

Hermes, el Cristo pagano, para apaciguar los conflictos celestes que ocasionaba su arbitrario proceder en el reparto de gracias y desgracias a los mortales. En el Estado de Partidos henádicos, ninguna institución realiza la necesaria intermediación hermética entre la Sociedad y el Estado. Los celos de Hera, la pareja estable de Zeus en el gobierno olímpico, no bastaban para moderar los desordenados apetitos de poder y placer del Autologos del universo. Del mismo modo, la envidia de los partidos estatales de oposición no basta para controlar los delirios de poder de su pareja inestable en el Gobierno. A pesar de la confianza en su omnipotencia, Zeus prefería la economía del engaño al derroche de la fuerza, para alcanzar el objeto de su deseo. Nada iguala la astucia del dios de dioses para vencer el obstáculo del pudor en las vírgenes amadas. Si les asustaba su potencia infinita, o la venganza de su celosa esposa, se transformaba en animal atractivo. Un hermoso toro raptó a la ninfa Europa mientras jugaba en la playa fenicia, y surcó con ella el mar espumoso para poseerla en Creta. Si el pudor de otra doncella se oponía a ser violada a plena la luz del día, se transformaba en espesa nube que la tendía en el valle ensombrecido y la abrazaba para amarla en la oscuridad protectora de la impudicia. La ninfa Ío simboliza la continua violación de la ingenua sociedad, que ni siquiera percibe que, en la obscuridad encubridora de la razón de Estado, la brutalidad de los partidos estatales la están continuamente embarazando de inhumanidad.

Los Partidos-hénadas, Autonomías-hénadas, Municipios-hénadas, como pensaban los griegos de las hénadas divinas, están más allá del Bien y del Mal. El hecho de ser corruptas, incultas o incompetentes no tiene significado en la conciencia henádica de cada unidad de poder estatal. Su corrupción no es asunto de degeneración o de caída viciosa, sino algo connatural a la naturaleza divina de las hénadas amorales, tal como son presentadas en el politeísmo homérico.

La hénada-partido tiene la aguda inteligencia de la astucia del mal. Como en el Olimpo, los partidos-hénadas y las autonomías-hénadas no gozan del mismo grado de poder, pues son más o menos universales, más o menos dañinas, según la posición de cercanía o de alejamiento respecto de Zeus estatal. Aman la obscuridad. Atemperan su sed de poder y de vida onírica con el reparto

proporcional del agua bendita del Estado, que sale periódicamente de la cavernosa matriz de las urnas de partidos. Desde hace más de medio siglo, la naturaleza henádica del Estado de Partidos, su fragmentación en poderes autonómicos, su incomunicabilidad óntica con la sociedad gobernada, su falta de inteligencia institucional y su propensión objetiva a toda fechoría que aumente la soberbia de su poder, han conducido a la desolación de las mónadas sociales de los mortales.

El sistema proporcional de listas henádicas reproduce el régimen oligárquico de poder incontrolable, que se desarrolla mediante consensos de corrupción entre partidistas dioses estatales. Frente a este mal sistémico sólo existe un remedio absoluto. Si el origen de la maldad política de la partidocracia estuvo en la sustitución de la representación política de cada mónada electoral por la integración de masas partidistas en el Estado, como pregonó la jurisprudencia alemana, la terapia ha de venir de la teoría y la práctica de la verdadera representación política. De la genial invención de Marsilio de Padua, realizada por primera vez en los EE. UU.

El artificial régimen proporcional de listas de partido crea hénadas de partidarios en el Estado. El natural sistema electoral de un solo diputado por distrito produce mónadas políticas de vecinos iguales en ciudadanía societaria. La mal llamada representación proporcional (en lugar de integración proporcional), con olímpicos mandatos no imperativos ni revocables, y transfiguración de los partidos elegidos en hénadas estatales, no resiste el contraste con la luz de la verdad representativa que realiza la representación de cada distrito por un solo diputado, si la otorga el mandado imperativo y revocable de la mayoría absoluta de votantes. Todos perciben el efecto institucional de la representación de una pluralidad social por la unidad política de cada diputado, pero pocos ven que ahí está el primer factor de apaciguamiento institucional de los conflictos sociales.

No hay ni habrá ciencia política sin determinar correctamente, con métodos incontestables, el objeto y sujeto de la misma. Cuando acabó la historia hecha por conquistadores, guerras y matrimonios Reales, el romanticismo puso en su lugar la de los héroes; la revolución, la de los pueblos, el liberalismo, la de la mano invisible del mercado; el socialismo, la de la lucha de clases sociales; el

comunismo, la del proletariado; el fascismo, la de las naciones; la guerra fría, la de los partidos estatales; y la tecnocracia, la del conocimiento experto, o sea, el desconocimiento del sentido del conocimiento. Los partidos estatales, únicos agentes de la acción política, son los nuevos sujetos de la historia. Así como la esclavitud condicionó pero no determinó la historia de la Ciudad-Estado, quienes votan como siervos voluntarios de partidos estatales no son los sujetos de la historia que padecen. Sin capacidad política de actuar, sostienen las nefastas acciones de los partidos estatales, contra los dictados de la inteligencia, la moralidad y el sentido común que ordenan la vida civil y privada.

Desde el Directorio francés, la política se limitó a la conquista del poder estatal por categorías de personas cristalizadas en clase política, al servicio de las oligarquías financieras dominantes en la sociedad. Pero el objeto de la historia se extiende a toda la acción humana, y sólo adquiere algún sentido inteligible con la conquista y conservación de la libertad política. Tan erróneo sería confundir la política con las agencias de la historia, como los partidos estatales con la libertad. La política no ha sido el principal agente de la historia. La guerra, la religión, la tecnología y el mercado han sido más decisivos y determinantes que la acción propiamente política. El sujeto de esta acción no puede coincidir con los agentes, mucho más extensos y complejos, de la historia universal. ¿Qué método natural y ecónomo puede sustituir al corrompido Olimpo de partidos estatales por el Estado de ciudadanos de la libertad? El método lo impone la finalidad.

La única acción trascendente de los gobernados, la de votar, tiende a la superchería de que sea el Estado quien resuelva los dos problemas de la política, es decir, la representación de la Sociedad, para justificar la obediencia a las leyes; y la dirección del Gobierno, para justificar la obediencia a la autoridad. Los partidos lo comprendieron y se hicieron estatales para resolver los dos problemas a la vez, a costa de la libertad ciudadana en todo lo *respublicano*. Para encontrar el camino de entrada en esa doble legitimidad hay que definir el sujeto de la acción política, y fijar el colectivo particular de personas que pueden encarnarlo. Así se verá si la solución científica de la obediencia a las leyes, con la potestad legislativa de la Asamblea de diputados de distrito electoral

monádico, es composible con la legitimación de la obediencia a la autoridad estatal, mediante la elección directa del Jefe del Estado en una sola mónada nacional.

En cada mónada particular de la *Res publica*, unidad irreductible de la acción representativa, se manifiesta la diversidad del pluralismo de fuerzas sociales y culturales que caracterizan a toda sociedad desarrollada. En un sistema monadológico, un pueblo se compone, por ejemplo, de 400 mónadas electorales de cien mil habitantes cada una. En tanto que unidad irreductible del universo político (tratándose de la libertad política colectiva éste no puede ser el individuo aislado ni la célula familiar), cada mónada no ha de tener, por su propio carácter monádico, más de un representante en la Asamblea legislativa. La mónada se constituye por sí misma, en cada distrito electoral autónomo, para elegir su unidad representativa. Los distritos son auténticas mónadas *respublicanas* porque reproducen, en su microcosmos, la diversidad de componentes de la *Res publica*, que es la materia macrocósmica de la República.

La mónada de distrito, no los individuos ni los partidos, es el único sujeto posible de la acción política de representar, así como la mónada nacional es el único sujeto posible de la acción política de ejecutar. Los diputados tienen el monopolio de la representación particular, el Presidente de la República, el de la ejecución representativa de lo general. En aquellos domina la representación sobre la representatividad, en éste, lo representativo sobre lo representante, pues ha sido elegido para un cargo de ejecución y no de representación.

Con la limitación espacial de la representación a cada mónada política, se eliminan las ficciones que Sieyès y Burke introdujeron para prohibir al diputado la defensa de los intereses del distrito que lo eligió, en aras de un misterioso interés nacional que ha de encontrar, como a la voluntad general, en el debate con todos los demás diputados de distrito reunidos en asamblea. Pero ningún diputado puede representar a la Nación, ni estando solo ni reunido con todos los demás en una Asamblea común. Eso sería transfiguración hipostática. Eucaristía profana. Superchería de magia primitiva. Burla del sentido jurídico y del sentido común. Con la elección del Presidente de la República, que también lo sería

del Gobierno, en una sola mónada nacional, distinta de las mónadas de distrito, se resuelve la paradoja de Arrow, del mismo modo que en las mónadas particulares de representación, y se garantiza además la separación en origen de los dos poderes principales del Estado, el legislativo y el ejecutivo. Llamamos poder al primero, en lugar de Potestad, para no chocar el lenguaje, antes de argumentar que no es poder comparable al ejecutivo, y mucho menos al judicial, cuya naturaleza tampoco es de poder sino de Autoridad. La facultad de legislar es potestad de la Asamblea Nacional de representantes de mónadas de distrito. Pero la acción de los vecinos para hacerse representar por un diputado, más que un derecho, es potestad natural.

Las palabras cultas siempre expresan su sentido original. El significado primitivo de mónada era el de lo solitario o lo único. Los pitagóricos hablaron de la primera mónada de la que se derivaban los números. Que no era unidad por ser lo uno, sino que era lo uno por ser unidad. Especialmente, unidad inteligible. Para evitar este tufo platónico, aquí se ha seguido el significado de mónada en Anaxágoras, quien afirmó el principio de que «todo está en todo», es decir, que la unidad del universo está en la pluralidad de lo diverso. Principio desarrollado en los libros herméticos, interpretados por el humanismo religioso renacentista con la teoría del reflejo del macrocosmos en cada microcosmos individual. Fundamento objetivo de la dignidad y grandeza de la humanidad y la persona (Pico de la Mirandola). La monadología de Giordano Bruno está basada en el atomismo vitalista de la concepción orgánica del mundo que dominó la filosofía renacentista, hasta la concepción mecánica de Descartes. A diferencia del atomismo material de Demócrito, los átomos-mónadas de Bruno están animados por un *anima mundi*. No propiamente la de Platón, sino la de Hermes Trismegisto. «Todas las cosas participan de la vida, habiendo muchos e innumerables individuos que viven no sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas, de suerte que cuando algo muere, según se dice, no se trata de muerte, sino únicamente de cambio» (*La Cena delle cenere*). Palabras con las que Marsilio Ficino, traductor del *Corpus Hemeticum*, tranquilizó a Cosme de Médicis en su lecho de muerte.

Mónada es una palabra griega, *monás, monadós*, que quiere decir

unidad componente de la realidad. Son substancias indivisibles. No pueden aparecer por suma de agregados, sólo por creación, y no pueden desaparecer por disolución. Sólo por aniquilación.

Las mónadas de Leibniz no tienen ventanas al exterior, no se comunican entre sí directamente. Solo pueden comunicarse en Dios, donde se produce la armonía preestablecida en ellas. Una concordia superior a la que produciría la comunicación entre mónadas, porque el mejor de los mundos posibles ha sido creado con el principio universal de la composibilidad, que es cualidad de lo com-posible. Descartando a los megáricos, para quienes lo posible era lo realizado, se tenía por posible lo no contradictorio, como un círculo cuadrado o un centauro. Pero Leibniz hizo la distinción entre posibilidad abstracta y concreta, según la naturaleza incomposible o composible de la posibilidad. Un centauro es una posibilidad abstracta incomposible de caballo y hombre. Si el mundo de Dios es el mejor de los posibles no es porque sea óptimo o bueno, sino porque es el mejor de lo composible. Compuesto por Dios de tal manera monádica que en la partícula más pequeña se encuentra el reflejo del orbe entero (*particula in minima micat integer orbis*).

Leibniz introdujo el término *monade* en una carta de 13 marzo de 1696, antes de compaginar la idea de individualidad con las de continuidad y vínculo sustancial de las mónadas, en su *Monadologíe* de 1714. «La mónada es una sustancia simple (sin partes) que entra en los compuestos». A diferencia de los átomos, las mónadas no poseen carácter material y gozan de independencia mutua, pues las interacciones entre ellas sólo son aparentes. En virtud del principio de la armonía preestablecida, cada mónada obedece al conjunto de instrucciones preprogramadas, de modo que una mónada sabe qué hacer en cada momento. Estas instrucciones pueden entenderse como análogas a las leyes científicas que gobiernan a las partículas elementales del átomo o al código genético. Por esas instrucciones intrínsecas, cada mónada es un pequeño espejo del universo. Las mónadas son necesariamente pequeñas.

Pero si cada ser humano constituye una mónada con instrucciones intrínsecas, el libre albedrío desaparecería. Para salvar la posibilidad de libertad humana, Leibniz aceptó el dualismo cartesiano contra el monismo de Spinoza, con quien mantuvo correspondencia, y a quien combatió después de haber fallecido en

1677, sin la delicadeza que tuvo con Locke de no publicar los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, donde rebatía los *Ensayos sobre el entendimiento humano* (1690) del filósofo ingles muerto en 1704, porque ya no podría responderle. Tres genios tan cercanos en el mundo temporal que interpretaban y tan lejanos en el que concebían. El de mayor amplitud de intereses culturales y de inspiración científica, Leibniz, pero aún apegado a la escolástica que estudió sobre todo en Suárez, no pudo comprender el materialismo de la realidad, substancia infinita y única del *Deus sive Natura* (Spinoza), ni la deducción de la libertad política colectiva del puro empirismo de una revolución (Locke).

Al no rebasar la dimensión individual de las libertades, Leibniz desconoció la libertad política, quedando fuera del pensamiento moderno, hasta que la filosofía leibniz-wolffiana del racionalismo dogmático pasó a Kant, con la monadología física de lo indivisible, en el espacio infinitamente divisible. Spinoza tampoco despertó interés hasta la polémica levantada por Jacobi en 1785 (*Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn*) y su influencia en Goethe, Hegel y Marx. En cambio, Locke sigue siendo determinante del pensamiento moderno, a causa de su concepto positivo de la libertad política, que Montesquieu no concibió como acción de conquista, sino de modo negativo como liberación ciudadana del abuso de poder, mediante el equilibrio entre poderes del Estado, separados precisamente con la representación parlamentaria que había inspirado a Locke en el exilio holandés, antes de llevar su escrito a Inglaterra en el mismo barco de la reina Ana, esposa de Guillermo de Orange.

Hay que esperar a Charles Renouvier para encontrar una concepción de la metafísica de la experiencia, alejada de la metafísica sustancial de Leibniz, donde la acción interna lleva implícita la actividad, para explicar el pluralismo de fuerzas que le condujo al personalismo, concebido como voluntarismo en la vida psíquica, para vencer con esfuerzo los obstáculos exteriores, puesto que el afán de progreso supera sin tensión los interiores. Su teoría de la naturaleza elimina el problema metafísico. Si «el ser es una representación por sí, debe determinarse por medio de los atributos generales de la representación» (*Les principes de la nature*, p. 12, 1912), y permitir que en la mónada se introduzca la distinción

sujeto-objeto, productora de la relación interna de representación, en tanto que conciencia en su forma y fenómeno en su materia (*La nouvelle monadologie*, 1899). Pero los atributos no determinan. Son determinados. El error de Renouvier, como el de la ideología heredera de la Revolución francesa, consistió en identificar la mónada personal con la unidad de la acción política. Pero tuvo el acierto de corregir a Leibniz en puntos capitales. Sin voluntad de esfuerzo no hay actividad interna en la mónada personal, y sin representación del objeto por el sujeto, de la materia por la forma, del fenómeno por la conciencia, no hay actividad externa.

Es un hecho de evidencia que el sujeto de la libertad política colectiva no puede ser el individuo aislado, y un hecho de experiencia, que la más pequeña unidad política representable es la comunidad vecinal. Sobre esta base firme se puede construir una monadología política, realista y congruente con una teoría de la representación política, al modo como los juristas lo hacen, para la representación voluntaria de las personas físicas y morales, con la autonomía de la voluntad en el derecho privado contractual. Ellos saben que, en el derecho romano, para conseguir los efectos prácticos de la representación de una persona por otra, se consideró que lo representado era el objeto del negocio (*procurado in rem*) o, dicho con mayor precisión, la relación sujeto-objeto. La representación de las personas jurídicas o colectivas opera de manera análoga. No es una ficción que lo representado en éstas por el apoderado, sea en realidad la relación de una asociación con el objeto social de la transacción, aunque el derecho moderno haya reconocido personalidad jurídica directa a la asociación, para simplificar, desde el punto de vista formal, la acción representativa de las personas colectivas o jurídicas.

Rousseau negó la posibilidad de que el soberano (pueblo) pudiera ser representado, pese a que en las democracias de las ciudades italianas, no sujetas a la soberanía del Emperador, el *Podestà* elegido en la asamblea popular recibía plenos poderes de representación, en todos los asuntos de la *Res publica*, incluso sobre los no expresados en la diputación.

En el derecho privado hay autonomía de la voluntad en la creación de relaciones obligacionales entre sujetos particulares, respecto de un objeto negociable, bien sea estando ellos presentes o

representados. El personalismo de Renouvier está justificado también en el mundo político, si no se sale del ámbito de las libertades y derechos públicos personales, donde rige el principio de que la libertad acaba donde empieza la de otro. Pero tan pronto como se entra en el campo de la acción política colectiva, no divisible en actuaciones personales como en las urnas, el sujeto de la libertad política, donde rige el principio de que nadie es libre sin libertad de los demás, ya no es la persona individual, sino el colectivo que emprende la acción liberadora o creadora. Ese colectivo puede tener portavoces, pero no representantes, a no ser que esté institucionalizado, como el Estado, la Asamblea, los Ayuntamientos, las Corporaciones y los Partidos políticos.

El problema no está ya, como en el derecho romano, en la representación indirecta de mónadas personales. Problema que, *obiter dicta*, lo resolvió el derecho germánico con la concepción espiritual de la persona. Ahora está en la posibilidad de representación política de las mónadas de formación colectiva unitaria, que no son sociedades voluntarias, sino comunidades involuntarias y espontáneas, como las comarcales, regionales o nacionales. En tanto que abstracciones intelectuales pueden ser simbolizadas, pero no representadas. Tenía razón Rousseau, el pueblo no es representable. Pero en tanto que abstracciones reales, pueden ser concretadas en entidades representables, como nación, región, comarca, municipio. La monadología política aparece como necesidad de los hechos naturales, dados nativamente o por vivencia continuada, que requieren ser representados como reales entidades sociales de la convivencia política.

La territorialidad, apego de lo humano a los horizontes que meten en su mente el mundo de la natura, la belleza y lo primeramente admirado por los sentidos, no es exigencia exclusiva de la natividad, ni apetencia de permanecer en el lugar que nos ata a la alegría de los juegos infantiles, los sensacionales hallazgos de las verdades escolares y las emociones de los primeros amores. La movilidad de las profesiones y de las ambiciones busca nuevos sitios más poblados de ocasiones y novedades para encontrar en ellas mejores oportunidades. El hábito crea sentimientos menos volcánicos y más constantes. La vejez no vuelve a la infancia. Cuando deja de pensar, regresa al rincón doméstico donde creció el

saber y el consuelo. A los espíritus aventureros no los abandona la nostalgia de su tierra. Rainer María Rilke lo expresó con sencilla elegancia en su *Carta milanesa de 22 de enero de 1923*: «nacemos provisionalmente en alguna parte, y es poco a poco que componemos dentro de nosotros el lugar de nuestro origen para nacer allí después, y cada día, más definitivamente».

Tener un buen vecino era un tesoro para los griegos y, para el proverbio francés, tener una buena mañana. La brutal idea de mónadas artificiales fue el contrasentido que condujo a las monstruosidades del nacionalismo y del comunismo de Estado, donde los símbolos se tomaron por representaciones y las ideas por dominaciones. Las clases sociales, sean campesinas, burguesas o proletarias, no son mónadas representables. La unidad de cada mónada política viene impuesta por el hecho natural y unitario que la transforma en derecho consuetudinario. La comunidad vecinal es anterior al Estado. Los derechos a su representación política autónoma no pueden venir de concesiones o delegaciones estatales. Nada importa a estos efectos que el derecho positivo haya abolido las costumbres municipales *contra legem* o *sine legem*. La comunidad local constituyente de la mónada vecinal sigue estando legitimada únicamente por el hecho, dado por nacimiento o vivencia continuada, de vivir unitaria y plenamente el asunto común de lo *respublicano*, inmediatamente vivido y experimentado.

¿Tienen los vecinos el derecho de elegir a su Ayuntamiento porque el Estado se lo otorga o porque le es propio como derecho expandido a lo humano por la Naturaleza? ¿De dónde proviene ese supuesto derecho natural? ¿Del ordenamiento jurídico del Estado o de la condición vecinal de su agrupación en mónadas pequeñas, espontáneas y *respublicanas*?

La noción de autonomía municipal, como las de *self-government y Selbstverwaltung*, comporta la idea de que su autoadministración está sujeta a una colectividad superior que podría gobernarla por sus propios medios coactivos. Pero de esto no se puede deducir necesariamente, como hicieron los filósofos positivistas, que una vez constituido el Estado, las asociaciones y agrupaciones inferiores nacen bajo el imperio del orden jurídico estatal. Si el Estado fuera la única fuente normativa, buscar un acto jurídico creador del Estado incurriría en la petición de principio que implicaría el

contrasentido de dar al hecho fundador categoría de derecho positivo. Pero las comunidades municipales no eran simples hechos de agrupación gregaria sin ordenamiento jurídico. Las mónadas republicanas de los citadinos medievales no eran unidades sociales amorfas o anomias. Tenían su propia regulación consuetudinaria de derecho común, con medios de coerción para hacerla efectiva. La Revolución francesa, tras la abolición de la Monarquía y la decapitación de Luis XVI, experimentó formas de gobernación sin Estado, donde emergió naturalmente la autonomía de la Comuna Parísina. Situación histórica de mera gobernación, hasta que Napoleón sustituyó el espíritu público republicano por el orden tradicional del Antiguo Régimen. Los tratadistas de derecho público confundieron ordenación jurídica con derecho positivo o imperio de la ley, que fue una creación genuina del Estado moderno *post*-revolucionario.

En las colonias inglesas de Norteamérica, la vida colectiva se organizó en mónadas *respublicanas*, dotadas de facultades de gobierno, de legislación civil y penal, de tribunales de justicia y de aparato ejecutivo. Nadie que las haya leído puede olvidar las inigualables descripciones de Alexis de Tocqueville, sobre la vida comunal que observó durante su viaje a EE. UU., y que dio lugar a su maravillosa obra *La Democracia en América*.

De ella se extrae el siguiente relato (ed. critica Aguilar, Madrid, p. 41, 1989): «En las leyes de Conecticut, como en todas las de Nueva Inglaterra, es donde se ve nacer y desarrollarse la independencia comunal, que constituye aún en nuestros días el principio y la vida de la libertad norteamericana. En la mayor parte de las naciones europeas, la preocupación política comenzó en las capas más altas de la sociedad, que se fue comunicando poco a poco, y siempre de una manera incompleta, a las diversas partes del cuerpo social. Al contrario, en Norteamérica se puede decir que la comuna ha sido organizada antes que el condado; el condado antes que el estado y el estado antes de la Unión. En Nueva Inglaterra, desde 1650, la comuna está completa y definitivamente constituida. En torno de la individualidad comunal, van a agruparse y a unirse fuertemente intereses, pasiones, deberes y derechos. En el seno de la comuna se ve dominar una política real, activa, enteramente democrática y republicana Las colonias reconocen aún la

supremacía de la metrópoli; la monarquía es la ley del Estado, pero ya la república está plenamente viva en la comuna. La comuna nombra a todos sus magistrados; establece el presupuesto; reparte y percibe el impuesto por sí misma. En la comuna de Nueva Inglaterra, la ley de representación no es admitida. En la plaza pública y en el seno de la asamblea general de ciudadanos es donde se tratan, como en Atenas, los asuntos que conciernen al interés general».

El problema que plantea el reconocimiento de autonomía electoral a la mónada política consiste en cómo legitimar que, sin ser un ente estatal, su representación por un diputado a una Asamblea de diputaciones iguales pueda crear leyes sin intervención del Estado. Bien examinado, este problema no es de naturaleza diferente del que suponía dar plena eficacia jurídica a los contratos de derecho privado. Del mismo modo que los efectos jurídicos del negocio privado, aunque sean queridos por los otorgantes, no son éstos quienes se los dan, sino la ley, así también los efectos normativos de la elección de un solo diputado en cada mónada autónoma vienen del principio de legalidad que, reconociendo la tipicidad social de este tipo de representación política, la legaliza. El fundamento de la eficacia del negocio jurídico en el derecho privado es el mismo que legitima y convalida las elecciones autónomas en distritos pequeños, así como también el carácter representativo del elegido en cada mónada.

Hay dos clases de tipicidad jurídica. La social y la legal. En virtud de la primera, la jurisprudencia reconoce los efectos jurídicos de los llamados contratos innominados, que carecen de tipicidad legal. Basta para ello que reúnan los requisitos generales de legitimidad subjetiva, utilidad objetiva y función lícita (causa) de los actos jurídicos. La representación de una mónada política por un diputado elegido por votación mayoritaria en su seno, es la más típica de las representaciones, de la que derivaron todos los tipos posteriores de representación política. Los actos de elección y de investidura de un diputado de distrito vecinal son actos de derecho político, tan autónomos como las promesas unilaterales en el derecho privado. El Estado reconoce sus efectos políticos y jurídicos, siempre que se hayan cumplido los requisitos de forma y causa justa que los legitiman. La legitimidad está en la sociedad, la

legalidad, en el Estado. Dar poderes de representación judicial a un procurador ante los tribunales tiene la misma naturaleza que los poderes de representación política a un diputado ante la Asamblea legislativa. Los dos poderes son mandatos imperativos y revocables. Ningún poder puede ser irrevocable sin perder su naturaleza.

Para que el poder de representación de una mónada electoral sea genuino ha de reunir los atributos del poder y los de la representación, en el diputado que la representa en la Asamblea de mónadas similares, como en el propio distrito que lo inviste de autoridad representativa. Ninguno de estos atributos existe en la representación proporcional. El poder lo tiene el partido que incluyó al diputado en su lista de candidatos. La representación del distrito-mónada no la tiene nadie. Antes de exponer los requisitos que debe cumplir la elección monádica para que lleve anudados efectos legales de representación, se debe saber lo que es poder y lo que es representación en la esfera política. Temas debatidos y poco aclarados en la abundante literatura ideológica y polémica que se ha ocupado de ellos.

El poder político expresa una relación de dominio que se manifiesta con distintos tipos de extensión y de intensidad en todos los ámbitos de la sociedad El poder suele unirse a la idea de fuerza, pero desvinculada de la potencia que él actualiza. El poder de representación, sustancialmente una relación concreta de lealtad con el colectivo representado, tiende a polarizarse en poder unilateral, en capacidad de acción del representante, confundida con la potencia de su representatividad social. La ciencia política debe evitar el uso de voces genéricas, como las de poder y representación, fuera del contexto que las especifica, aunque vengan amparadas por una respetable tradición, para designar las instituciones políticas con los nombres correspondientes a su verdadera naturaleza. Pues lo que transmiten en general las representaciones no son poderes abstractos, ni potencias sociales, sino facultades concretas de actuación.

En derecho civil, el poder notarial otorgado al apoderado carece de eficacia jurídica si no especifica las facultades concretas que contiene. De otro modo no habría podido nacer el concepto de abuso de poder. Lo mismo sucede en el derecho público con la elección ciudadana de su representación política. Si ésta es muy

extensa y poco intensa, sea porque la circunscripción electoral es demasiado grande o porque el programa del candidato elegido es indefinido, desaparece el carácter relacional de la representación, y ésta se polariza en poder independiente e irrevocable. Este sistemático desvío de la función representativa se produce con el sistema de elección proporcional, que convierte en poder de partido lo que sólo era facultad personal de realizar el programa electoral aprobado en un distrito electoral pequeño. El riesgo de abuso de poder o deficiencia de mandato se elimina por completo en las mónadas electivas. La elección en ellas de un diputado, que ha vencido a los demás candidatos por la mayor adecuación de su programa político al interés mayoritario definido por los votantes, hace improbable, bajo pena de revocación, que transforme en poder propio la potencia representativa de una concreta diputación ajena.

El poder de representación política es una abstracción que no limita el campo de actuación del diputado en la vida parlamentaria, ni a la potestad de legislar y controlar la acción del poder ejecutivo. La palabra facultad designa con más pertinencia esas atribuciones exclusivas de la diputación monádica, y tiene tanta raigambre cultural como la voz poder.

No en la tradición agustiniana de las tres facultades del alma —memoria, inteligencia y voluntad—, ni en las *habilitates ad agendum* de la escolástica. Si el representante de un distrito electoral puede ser renovado o sustituido sin que cambie la naturaleza de la representación, sus facultades son accidentes de una misma substancia que subyace a sus modos de manifestación externa. La sustancia representada con poder de representación habilita al accidente representativo con facultad de acción.

Hay clara distinción formal entre representación accidental y sustancial. Esta diferencia sitúa al diputado monádico en la posición de facultad o de poder que realmente tiene. O sea, accidental ante el distrito que lo elige y sustantiva ante la Asamblea donde lo representa. Mientras que la situación del diputado de lista de partido carece de sustantividad. Es mero adjetivo accidental. Ante su partido, ante la Asamblea, ante la circunscripción que ha votado su lista y ante la sociedad, no tiene personalidad política. Los pocos diputados que la adquieren no es en virtud de su condición de diputados de lista, sino en tanto que jefes de partido o miembros

destacados del aparato organizativo que lo dirige. La degeneración del mero diputado de lista viene de su propia vocación de ser potencia de aplauso o abucheo, en el teatro de la comedia política representada.

La mónada política debe reunir requisitos de igualdad cuantitativa, deslinde territorial y simultaneidad operativa con las demás distritos electorales, para que la Sociedad reconozca la legalidad de su legítima naturalidad. Fijados sus linderos y confeccionado el censo de electores, los aspirantes a la diputación, independientes o de partido, avalados ante la Junta electoral del distrito por mil vecinos, serían proclamados candidatos oficiales. Cada uno llevará aparejado en su candidatura un diputado suplente, que lo sustituirá automáticamente, en caso de incapacidad sobrevenida, inhabilitación judicial o revocación por los electores del titular, en la forma que se haya reglamentado. Los medios de comunicación, con audiencias o lectores superiores a diez mil personas en la mónada, ofrecerían espacios iguales y gratuitos para su propaganda, en compensación de las noticias gratis que le proporciona la actividad pública del diputado durante cuatro años. Los Ayuntamientos y centros de enseñanza pública también cederían gratuitamente espacios abiertos o cerrados para celebración de mítines. Los carteles de publicidad electoral en calles, fachadas y espacios públicos exteriores o interiores estarían prohibidos. La campaña electoral duraría quince o veinte días y no podría ser financiada con fondos privados ni públicos. La igualdad de oportunidades estará así garantizada, y su infracción daría lugar a la anulación de los votos obtenidos por el infractor.

Los electores censados sólo podrán elegir a un candidato, en el día fijado para todo el territorio nacional. El modo de escrutinio y proclamación de resultados también será determinado por la autoridad electoral. La investidura del candidato elegido diputado, por mayoría absoluta de votos emitidos en primera vuelta, o entre los dos primeros clasificados, en segunda vuelta, se haría en cada mónada mediante acto solemne ante las autoridades municipales del distrito, con la entrega por la Junta de distrito del acta credencial de la diputación para la Asamblea Nacional. El sueldo y gastos de representación del diputado y del suplente, durante la vigencia de su mandato, serían pagados íntegramente por el distrito

electoral.

En todo tipo de representación hay interpretación. En este sentido, las representaciones políticas se asemejan a las teatrales y jurídicas. Pero las representaciones intencionales, como las conferidas por las diputaciones electorales, tienen su propia hermenéutica. Más abierta a fuentes reveladoras del sentido objetivo de lo representado, y menos dependiente del texto de la representación que interpreta. El contexto del programa electoral del candidato que ha obtenido la representación de la mónada, especialmente en sus diferencias con los programas vencidos en las urnas, adquiere mayor relevancia hermenéutica que en la jurisprudencia de los textos legales. Por eso decía Dilthey que la hermenéutica es circular, un movimiento de vaivén entre dato y hermeneuta. Entre elector y diputado.

Si el diputado de una mónada política es inteligente y culto no necesita ampararse en la ficción, inventada por Sieyès el 17 de junio de 1789, para creerse investido de una representación nacional, contra el mandato imperativo de atenerse a los intereses del mandante local. Y si no es inteligente no sabrá siquiera cual ha sido el interés objetivo que lo llevó a la diputación. Esta ficción crea el principal problema de la representación, y es causa de que los diputados se constituyan en clase política, con intereses divergentes o contrarios a los de los grupos, sectores, categorías o clases sociales que los eligieron. En este terreno conviene salir al paso de esa opinión, tan ligera como infundada, que hace declarar a todos los vencedores en unas elecciones, sean legislativas o presidenciales, que no sólo defenderán a los que los han votado, sino también a los que votaron en contra o se abstuvieron, ante el aplauso de los medios de comunicación de la ignorancia política. Lo peor es que lo dicen de buena fe, sin darse cuenta de que sólo se debe lealtad al programa que les dio la victoria. Lo decidido por la mayoría absoluta del cuerpo electoral se equipara al interés general o el bien común, en virtud de una pura convención, inventada por la filosofía del utilitarismo inglés, y aceptada en todos los sistemas de administración de un colectivo, sea público o privado. La democracia, decisión por mayorías y minorías, descansa en esa convención práctica. Las sociedades anónimas y las comunidades de bienes indivisos se rigen también por el mismo criterio

convencional de dar fuerza legal a lo votado por la mayoría.

Salvo en situaciones excepcionales, como guerras, catástrofes naturales, epidemias, que descubren por instinto natural, sin necesidad de buscarlo, cual es y donde está el interés común que atraiga la voluntad general de atenderlo y satisfacerlo, no hay método científico de averiguarlo, ni razón suficiente para definirlo. Y si en lugar de común, se habla de interés general, ya no hay forma de distinguirlo del mayoritario. El propio Rousseau lo sabía, cuando negaba incluso que la voluntad general coincidiera con la unánime.

La imposibilidad de saber si existe un interés general diferente del mayoritario, y de no atenerse por ello, en toda circunstancia, a la voluntad de la mayoría absoluta expresada en las urnas, no abre cauces a la arbitrariedad política. Sería desleal al cuerpo electoral que decantó el interés de la mayoría, como único criterio legítimo de la acción política. Y además, serían inmorales desde el único canon que define la moralidad política. Si la ética política se diferencia de la moralidad individual es en la congruencia entre promesa electoral y acción de representación. El consenso entre elegidos traiciona la posibilidad misma de una ética política en la relación elector-elegido, porque no puede haber consenso entre los programas electorales de cuyo enfrentamiento salió el vencedor.

Si se piensa que las promesas electorales se hacen con la intención de no cumplirlas, de lo que los electores son conscientes, se está dentro del mismo espíritu fascista de puño y pistola que pedía la destrucción de las urnas porque ese era su destino político. Y si los electores conocen bien la falsedad de las propagandas electorales, eso no disculpa a los elegidos y culpa a los votantes como cómplices fautores de que la acción representativa sea desleal a la representación otorgada o a la comunidad representada. Este vicio de incongruencia desleal de los partidos estatales ha eliminado la idea de responsabilidad personal de los diputados de lista, ante los electores de siglas de partido, además de engendrar su deslegitimación original y ocasionar su corrupción sobrevenida.

El Estado de Partidos produce el extraordinario fenómeno de que la única voluntad política posible sea la del partido estatal recolector de más votos. Caricaturizando la imagen para comprenderla mejor, los cabezas de listas de partido lanzan a cada

elector anónimo esta impúdica proposición: «Necesitas un puesto de trabajo garantizado, una casa digna, buenos médicos que atiendan tu salud, guarderías infantiles saneadas, maestros competentes que eduquen a tus hijos, becas de estudios superiores, servicios públicos de agua, luz, gas, teléfono, televisión, transporte, carreteras seguras, jubilación festiva y vacaciones pagadas. Mi partido sabe, mejor que ningún otro, el modo más rápido de conseguirlo sin aumentar tus impuestos. Si me votas, estás votando a mi partido».

Millones de votantes se adhieren a un partido que les habla así desde el Estado providencia, sin leer la letra pequeña como en los contratos-masa de seguros y abastecimiento de servicios. En el campo de la política, sin conocer lo que nunca se ha experimentado, se ignora todo lo sustancial que interesa saber antes de votar: libertad colectiva, partidos societarios, elegir sin ratificar, lealtad de gobierno y oposición, relación de economía, finanzas, productividad y competencia respecto de los recursos disponibles, libertad de pensamiento y cátedra, independencia de prensa, separación de poderes y causas institucionales de corrupción de los partidos estatales.

Respecto a los tipos de representación política, ninguno produce un vínculo de identificación de la sociedad gobernada con un Estado sin control de la Sociedad, que sea tan artificial y falso como el proporcional. Este anuda representaciones de la nada a masas amorfas de votantes de la ignorancia a la ignorancia; ficciones mediáticas a facticias acciones, en fin, muchedumbres sin norte a urnas de orientación oligocrática. Por su origen anterior al del Estado, y por la mayor autenticidad de las representaciones concretas, la estructura y naturaleza de la representación monádica de distrito constituye la piedra angular de la democracia representativa.

Y no porque el poder legislativo surgido de la Asamblea de mónadas representativas debe ser preponderante, como creía Locke, contra la mejor fundamentación de Montesquieu del equilibrio de poderes, sino porque la lealtad, fundamento natural del lazo social, disminuye de intensidad en la misma medida en que aumenta la extensión del ámbito geográfico de convivencia. En este sentido hay mayor concreción de la representatividad social en las elecciones municipales que en las legislativas de distrito, y más en éstas que en

las presidenciales. Pero la diferencia entre representatividad social y representación política corresponde hacerla allí donde se confunden vulgar y masivamente, es decir, en las elecciones presidenciales. Lo que importa destacar, lo trascendente y diferenciador, es que lo concreto y diverso se piensa de manera natural en las elecciones municipales; de modo categorial en las monádicas; de forma estatal amanerada en las proporcionales; de forma personal, en las presidenciales.

En la RC, la constitución de mónadas electorales es condición *sine que non* de la representación política. Sin ellas, habrá votaciones, pero no elecciones. Con ellas, la representación será un poder diputado ante la Asamblea legislativa, el poder de lo representado, pero ante el distrito sólo es facultad delegada y representativa. Aunque el mecanismo técnico de las elecciones políticas invierta el proceso de identificación de la voluntad del mandatario con la del mandante, pues es aquella la que determina a ésta, lo decisivo para la libertad no es que la unidad de la persona representante cause la unidad de los representados, como pensaban Hobbes y todos los dictadores, confundiendo representación y representatividad.

La representación de grupos de intereses diferentes, o incluso contrarios, fue anterior a la representación de todo el pueblo. La representación cristaliza un complejo proceso de influencias sociales y culturales, pretendientes a ser hegemónicas en la totalidad o parte de la sociedad civil, que los representantes simplifican en distintas opciones de gobierno o de legislación, para que los ciudadanos elijan entre ellas. El enigma está en cómo se ha considerado que sólo el poder legislativo caracteriza al Estado (Bodin), cuando los representantes medievales no legislaban, y por qué el legislativo debe ser preponderante, cuando la legitimidad del ejecutivo es la misma si se elige directamente en una mónada nacional.

La *Teoría Pura de la RC* resuelve estos enigmas originales con la distinción entre potestad legislativa, propia de la Cámara de Representantes monádicos, y poder legislativo, propio del órgano colegiado que elija la Cámara en su seno, para promulgar y publicar las leyes. Un Consejo de Legislación que termine el proceso legislativo dando vis coactiva a la vis directiva de las leyes aprobadas en la Cámara de diputados monádicos.

Capítulo III

Cámara de representantes monádicos

Potestad legislativa

En las antiguas democracias directas, llamadas asamblearias, existía el problema psicológico y moral de que unas personas pudieran decidir en asuntos vitales que afectaban a otras personas ausentes y, en consecuencia, no participantes en la decisión. La explicación de este hecho no es sencilla. Atenas tenía cien mil habitantes. A la Asamblea (*Boulé*), sita en una pequeña colina de difícil acceso a los ancianos, sólo asistían unos siete mil atenienses. Los asuntos y los cargos públicos, decididos o elegidos por la mayoría de los presentes, obligaban del mismo modo a los ausentes, cualquiera que hubiese sido el motivo de la ausencia. El poder de legislar, de juzgar y de gobernar correspondía a los mismos ciudadanos. El totalitarismo de la Asamblea de la Ciudad sobre los individuos era la garantía de la libertad política colectiva y de las libertades públicas personales. En el estudio comparativo de las Constituciones griegas, realizado por Aristóteles, la ateniense era la mejor. La República era la forma de la Ciudad y la democracia asamblearia, la forma de su gobierno.

La larga duración del Imperio romano, su escisión, su paulatina degeneración y su decadencia final, hicieron olvidar las instituciones de la democracia directa en la República de Roma, hasta que la traducción de Aristóteles en el siglo XIII despertó la nostalgia republicana en determinadas ciudades medievales del norte de Italia, liberadas de tutela imperial a la muerte de Federico II, emperador y rey de Sicilia. El fermento de un nuevo republicanismo gremial, basado en el equilibrio de poderes en

Corporaciones de artesanos, cristalizó con el trascendental descubrimiento (Marsilio de Padua), de la posibilidad teórica y práctica de la representación política de todos por unos pocos representantes.

Siglos después, esta novedad permitió la creación del parlamentarismo inglés y de la democracia representativa en EE. UU. Si Maquiavelo fundó el conocimiento realista de la política, contra la confusión aristotélica con la moral, Marsilio fundó el arte de la política en el naturalismo averroista, con la radical separación de Iglesia y Estado, la representación de los gobernados en las instituciones legislativas o ejecutivas, y la legitimidad de la mejor parte del pueblo para instituir las autoridades y revocar a las desleales. Si Locke y Montesquieu siguieron la senda realista iniciada por Marsilio, y Rousseau la utópica de la democracia sin representación, los revolucionarios franceses oscilaron, en la fundación del poder legislativo, entre la ideal razón universal y la virtud del Terror en la razón nacional.

El éxito de la representación política, en las instituciones legislativas de las naciones modernas, lo produjo la ficción de considerar voluntad de los representados la de los representantes. Este fenómeno de identidad de voluntades entre representantes y representados no se produce en las representaciones de derecho privado, ni en las representaciones teatrales. En ellas, el apoderado o el actor no tienen que pensar ni querer como el poderdante o el personaje interpretado. Basta que cumplan con la mayor fidelidad posible el mandato o rol encomendado. Pero en la representación política se produce una inversión de la encomienda, que presenta analogías con la representación legal de incapacitados y menores en el derecho de familia, aunque en la tutela y la curatela falte el elemento volitivo del pupilo. El pretendiente a representar un colectivo determinado, le pide que identifique su interés y su voluntad de acción con el interés y voluntad de acción del propio peticionario. Los votos expresan la identificación de la voluntad del votante con la del votado. De las urnas sale lo que ha entrado en ellas. Sumas de votos de identificación con lo votado. La mayoría de voluntades representadas se identifica con la voluntad del representante y funda la representación política del colectivo, incluso la de los no votantes.

El parlamentarismo nació cuando se disolvió la creencia medieval de que al derecho lo constituían costumbres inveteradas, y que las leyes no eran hechas por hombres. Incluso Coke, en la tradición de la Alta Corte, seguía creyendo en una norma superior que pautaba y orientaba las decisiones judiciales en Inglaterra. El problema se reducía a descubrir, mediante debate, cuál era el criterio de esas leyes fundamentales en cada caso judicial. Sólo había que dar un paso más para que la pasión romántica por una permanente conversación introdujera la idea de que lo decisivo era el debate colectivo. Más que una votación libre, el voto ejecutaba la moraleja espiritual del debate. Rousseau no fue más innovador en el método de descubrir la voluntad general. Las leyes no transigían en cuestiones de principios morales o religiosos. Así se explica que los ilustrados franceses dedicaran más de la mitad de sus discursos revolucionarios a cuestiones metafísicas. La charlatanería política, que los pragmáticos romanos achacaban a los atenienses, era un lujo de épocas apacibles. En tiempos de mudanza de valores, la pasión oratoria de los tenores de la Revolución no dejaba de ser extravagante, aunque fuera motor de la transformación de la Monarquía absoluta en relativa, a causa del veto Real.

Los parlamentarios de partido cayeron en el defecto contrario. Lo que les importa es votar leyes iniciadas, incluso confeccionadas, fuera de la Asamblea, mediante transacciones ocultas sobre cuestiones de principios. Los raros oradores europeos son hoy figuras estrafalarias, con discurso *démodé*. Cifras parciales y demagogias totales sustituyen la elocuencia.

La reflexión política abandonó, o nunca emprendió, el análisis de las cuestiones planteadas en su origen por el parlamentarismo. Una de ellas, de orden epistemológico, debía responder a la pregunta de cómo es posible el conocimiento de la verdad política que supuestamente expresan las leyes. La segunda, de orden ontológico, había de resolver el problema de cómo es posible que una mayoría de simples opiniones particulares se convierta, sin principio alguno de mediación, en ley general dotada de coerción estatal. La radical diferencia entre estas dos cuestiones obliga a estudiarlas por separado, pues en su desenlace tal vez se encuentre el método para llegar a la síntesis de la solución cognoscitiva y de la explicación ontológica.

La verdad expresada por las leyes no se encuentra en el éxito de la fuerza bruta, como creyeron los Príncipes de Maquiavelo. Tampoco en el desenvolvimiento del espíritu o la materia humana (Hegel, Marx), ni en el éxito social, como pensó Dewey, al aplicar su criterio social de verdad a la democracia. En esas sendas tan distintas se confundió la verdad legal con la eficacia, con la dialéctica o con el pragmatismo. También fue inadecuado el discurso de la razón, bien sea el de la razón política para ordenar las leyes hacia el bien común (Tomas de Aquino), o el de la razón universal que ordena la Naturaleza (Condorcet), pues el bien común es generalmente indiscernible y la ley moral, en cuya órbita gira la verdad de la razón política, no se deduce de leyes físicas o biológicas. El original método kantiano, examinar previamente los propios poderes de la razón para pretender al conocimiento, que dio confianza a la ciencia de los fenómenos, no ha sido utilizado en el análisis del valor de verdad que pueda tener la razón política como fundamento de las leyes humanas, pertenecientes al mundo concebido como representación por Schopenhauer. El imperativo categórico, conclusión moral de la razón práctica individual, no era extensible a una razón política que fundamentara las leyes en la libertad política colectiva, base teórica de las prescripciones legislativas.

Desde que se percibió la importancia decisiva del interés, y no de la razón, en tanto que factor constituyente de las leyes humanas (Ihering), el pensamiento jurídico no ha cesado de buscar una definición plausible del interés social dominante, no en la sociedad representada, sino en las Asambleas de representantes que elaboran las leyes. Lo cual produjo el divorcio entre la reflexión jurídica y la razón política de la ley, manifestado tácitamente en las exposiciones de motivos que preceden a las leyes orgánicas. La noción de interés objetivo tampoco resolvió el problema. Para la idea liberal, lo objetivo estaba en la generalidad de un interés económico-social tan indiscernible como la voluntad general. Para la idea socialista, en un interés de clase que causaba y reproducía el conflicto social, irresoluble sin revolución de las clases dominadas.

Ante la falta de criterios de verdad política, y la idea negativa que implicaba la concepción de la libertad como liberación de obstáculos, el filósofo de la ciencia Karl Popper trasladó al campo

político (*La Sociedad abierta y sus enemigos*, 1945) su ideación de la falsabilidad como criterio de distinción entre hipótesis y verdades científicas, con la falsación y revocabilidad de los gobiernos como característica definitoria de la democracia. Aunque no distinguió el modo, requisitos y tiempo adecuados a la revocación, esta idea contiene una dimensión positiva de la libertad que prevalece sobre la simple liberación del gran obstáculo que supone un mal gobierno. Solo la libertad colectiva tiene poder para revocar a los gobiernos antes de que terminen su mandato. La Teoría Pura hace suya la conclusión de Popper, sin su dudoso argumento, pues la revocación de los mandatos legislativos o ejecutivos, en cualquier momento, es facultad natural inherente a los poderes otorgados por los electores mandantes.

A pesar de las interesantes reflexiones de la filosofía política inglesa de la postguerra, el desencanto sobre la posibilidad de conocimiento de la verdad en materia legislativa estaba tan generalizado que, incluso en los ambientes universitarios, caló la convicción de que la filosofía política había muerto con el ocaso de las ideologías. No fue sorprendente que, siguiendo el ejemplo de Schumpeter, en su obra de *Capitalism, Socialism and Democracy*, de 1942, donde trató la democracia como libre elección pública de mercaderías políticas, fueran economistas los que renovaron el pensamiento político, con cifras estadísticas y curvas gráficas, para establecer criterios de justicia distributiva, a fin de saber cuándo y cómo una sociedad entraba en la economía de bienestar. De modo paralelo, la falta de una teoría política de la libertad colectiva impulsó la justificación y desarrollo de los derechos civiles, a través de análisis semánticos de los textos legales y la jurisprudencia. La línea económica culminó con la idea de justicia mínima de John Rawls (*Teoría de la Justicia*, 1972) y la línea jurídica de Estado mínimo, con la obra de Robert Nozick (*Anarquía, Estado y utopía*, 1974). La inspiración socialdemócrata de Rawls y la réplica liberal de Nozick dieron gran acogida académica a sus ideas.

Pasada su aparente novedad creadora, nada queda de sustantivo para la teoría de la libertad política y la política legislativa en estas dos brillantes utopías, más literarias que lógicas, y menos innovadora la minarquista del Estado mínimo, actualización radical de Locke, que la primera, una ficción por la que desmemoriados

constituyentes instituyen un criterio básico de justicia legal, sin conocer su estado civil y social, pero calculando sus intereses inmediatos, sobre el principio de que toda ley no perjudique al grupo social menos favorecido, en el que podrían encontrarse, para beneficiarlo incluso con leyes que enriquecieran más a los más ricos.

La filosofía no ha buscado la verdad en la libertad, sino en la necesidad. Las dos fórmulas aristotélicas de la verdad, «decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es», o adecuación entre lo que se dice y el objeto dicho, son descriptivas de la congruencia o correspondencia entre la verdad y sus enunciados. Es la verdad como concepto contrario a la falsedad del error o a la mentira. Pero la verdad objetiva de las leyes pertenece a otra clase de conocimiento, de tipo prescriptivo, donde lo que no es normativo no es conocimiento, sino descripción de fenómenos históricos legislativos, cuyos últimos fundamentos en la libertad política, o en la ausencia de ella, se ignoran o desprecian. Ese tipo de verdad objetiva, no se puede encontrar en leyes determinadas por conflictos de intereses variables y coyunturales. El conocimiento de la clase de verdad que se puede esperar de las leyes pertenece a la filosofía. El conocimiento del valor de verdad que expresan las leyes depende de la distinta clase de representación política que las hace. Únicamente son verdaderas las emanadas de la libertad política.

La representación proporcional de partidos parlamentarios elimina el problema de la verdad en la legislación. La norma expresa un consenso legislativo de partidos estatales. En la Asamblea de la RC, formada con la representación de todas las mónadas electorales, por un solo diputado cada una, la razón política de las leyes deja de ser el problema metafísico de la verdad objetiva, situada en la voluntad o en el interés general, para concretarse en la verdad de la concordancia entre lo dicho en las leyes por los representantes y el mandato mayoritario de las encomiendas de los representados. Mientras que en los Parlamentos proporcionales la verdad está en el consenso de partidos estatales presentes, en la Asamblea de la RC está en la lealtad de las representaciones monádicas a los electores ausentes, o sea, en la verdad concebida como veracidad.

Si la verdad es la realidad de la cosa, la veracidad es la

correspondencia del valor enunciado con el poder de quien lo enuncia. El poder de éste determina la extensión de la normatividad de aquél. Ninguna norma puede ser más veraz que la emanada de la libertad política colectiva. Ninguna ley puede ser más extensa que la de esa libertad común. Ninguna otra está legitimada para reclamar obediencia basada en el consentimiento. Pero una cosa es el descubrimiento ontológico de que la verdad política está en la libertad colectiva legisladora, y otra el valor de verdad de la veracidad de las leyes. La verdad moral, llamada veracidad, concreta la abstracción de la verdad política. La verdad de las leyes derivadas de la libertad colectiva compromete a sus autores y a sus representados. La sustitución de la verdad por la veracidad, como quiso Nietzsche, no presupone que el conocimiento de aquella sea imposible, pues su base no está en la autoconciencia, sino en la relación externa del poder político que hace las leyes.

Se podría creer que la identidad verdad-libertad es una verdad de razón, frente a la verdad de voluntad expresada en las leyes positivas, si no fuera porque, como pensó Stuart Mill, toda verdad de razón puede reducirse a verdad de hecho, dado que todo tipo de verdad proviene de la experiencia. Lo que importa destacar aquí es que la identidad de la verdad política con la libertad colectiva ha sido verificada en la experiencia histórica, y que esa identidad ontológica no solo ha eliminado el problema político en los pueblos que la han realizado (Suiza, EE. UU.), sino que además puede ir resolviendo las concreciones de uno de los tipos del conflicto social. La tensión entre las necesidades sociales básicas y los recursos financieros del Estado, se puede resolver con la sustitución del criterio de veracidad de la libertad colectiva, por el de los derechos sociales constituidos por ella.

Para resolver la otra cuestión, la de cómo es posible que una mayoría de simples opiniones particulares se convierta, sin principio alguno de mediación, en ley general dotada de coerción estatal, hemos de partir de la completa ausencia de reflexión sobre esta materia en la filosofía política. Una reflexión innecesaria en los Estados totalitarios, en las dictaduras y en los Estados de Partidos, puesto que en ellos las leyes no proceden, en ninguna de sus fases, de la sociedad civil, ni de la inexistente sociedad política que la represente, sino de puros órganos estatales.

Que las opiniones del Estado sean leyes para la Sociedad no requiere explicación. En esas opiniones está incorporada ya la fuerza coactiva. Transformarlas en leyes es cuestión burocrática. Si los partidos son órganos del Estado, todo lo que hagan tendrá carácter estatal. No sólo en virtud de la promulgación de las leyes por el poder ejecutivo, sino por la naturaleza estatal de todos los partidos legisladores. La tradición estatal de que las leyes no las promulgue la Asamblea, en procesos legislativos dirigidos y controlados por ella, infringe la libertad política de la sociedad. La ausencia de representación de la sociedad civil en la elaboración de las leyes es consustancial al Estado de Partidos. En ellos, los procesos legislativos no tienen misterios que desvelar, ni saltos de naturaleza cualitativa que explicar. En la única fase del proceso que escapa de sus capacidades reales, la iniciativa legislativa, intervienen los grupos más poderosos de la sociedad para concretarla a su conveniencia en cada sector social legislado. No como elementos civiles coadyuvantes o cooperadores del Estado, sino como inspiradores del contenido normativo de las leyes desde los pasillos del poder estatal. Son ellos los que realizan en la sombra la necesaria labor de intemediación entre la sociedad legislada y el Estado legislador. Sin esta corrupción invisible, más amplia y dañina que la visible, el Régimen partidocrático no podría sostenerse. El principio de mediación, oculto o institucionalizado, es insoslayable en todo tipo de legislación estatal.

Los juristas franceses que habían rechazado la posibilidad de definir la ley por su generalidad, rasgo común a otras prescripciones sin forma de ley, intuyeron que sin separación de poderes era imposible tener un distinto criterio de verdad para leyes y reglamentos generales. Y consideraron que la categoría de ley sólo correspondía a la jerarquía de la Autoridad que la dictara. Ese criterio presuponía la necesidad de separar las potestades legislativas y ejecutivas, para dar apariencia de supremacía a los Parlamentos, contra la realidad de que eran promulgadas por el ejecutivo.

El Estado de Partidos, con todos los poderes del Estado controlados por el partido gobernante, no necesita la sutileza de la separación funcional de los poderes estatales. Bien sea solo o en coalición con otro, tiene la verdad del hacedor de leyes que él

mismo ejecuta y nombra la Autoridad de quienes han de juzgarlas. Sin separación funcional, ni en origen, de los poderes estatales, la verdad de la ley se define por la autoridad estatal de los partidos legisladores y por los requisitos de forma legal, cualquiera que sea su contenido normativo. La autoridad de la ley proviene de la autoridad del legislador estatal. La autoridad partidista puede permitirse el lujo de repartir privilegios entre sus sostenedores, con la sola precaución de cumplir los requisitos de forma, exigidos por el principio de legalidad, y los de redacción abstracta, requerida por el principio de generalidad, aunque pocas personas entren en el supuesto de hecho contemplado por la ley. Ninguna diferencia con la definición de las leyes de las dictaduras, cumplidoras de los principios de formalidad y de generalidad.

Los Parlamentos de las partidocracias, además de no ser constitucionales, son superfluos. Anticonstitucionales porque todos los diputados votan las leyes bajo el mando imperativo de sus partidos, prohibido en las Constituciones. Todas ellas son nulas por infracción directa de esa norma constitucional. Son superfluos porque nada añaden, salvo el mayor costo, a un comité de jefes de partido estatales que se reuniera en una salita y dictara las leyes, designara al jefe del ejecutivo, nombrara las comisiones parlamentarias de incontrol (no control) del Gobierno, adjudicara las cuotas correspondientes a cada partido en el poder judicial, repartiera los altos cargos en entes públicos o empresas estatales, y aprobara los Presupuestos, tal como hacen hoy los diputados de lista en los Parlamentos, sea por consenso o por votación, según el porcentaje de escaños obtenido en las elecciones. Esto no es, en modo alguno, una caricatura del Parlamento de Partidos estatales, ni una distorsión o una simplificación reductora de su funcionamiento real y completo. Sería una estricta supresión de las innecesarias formalidades parlamentarias y de los inútiles diputados de lista, sin atentar en lo más mínimo a la causa, la naturaleza y equilibrio de todas las funciones actuales de los parlamentos de partidos.

Ya no hay que anticiparse a los efectos para comprobar la exactitud de las previsiones de Walter Bagehot, en su famosa polémica con Stuart Mill, sobre las consecuencias nefastas de la elección proporcional, causante de la irresponsabilidad y corrupción

de todos los partidos estatales. Lo que aquí se pretende es hallar la solución teórica y practicable en la inexplorada cuestión de cómo explicar que se pueda transformar en ley estatal la suma mayoritaria de opiniones o criterios civiles, sin una institución mediadora que permita a los Parlamentos de representantes no perder la igualdad de naturaleza con los ciudadanos representados, exigida por el principio universal de lealtad. Dicho de otro modo, cómo es posible que la sociedad civil gobernada pueda creer que está obedeciendo a sus propias leyes, cuando éstas son dictadas y promulgadas por órganos estatales.

¿En qué momento y cómo se produce la transustanciación de lo civil en estatal? ¿Por qué la sanción, promulgación y publicación de las leyes civiles y penales, aprobadas por la mayoría de representantes de los ciudadanos, han de proceder de una autoridad estatal? ¿Acaso estamos todavía bajo los auspicios de la Revolución francesa, que prohibió la existencia de cuerpos intermedios entre el Estado y los individuos?

La cuestión se complica aún más en el sistema parlamentario de gobierno que en el sistema presidencialista. En éste se puede argüir que el Presidente, elegido directamente por los ciudadanos, promulga como leyes imperativas los proyectos de ley aprobados por las Cámaras de representantes, porque es él quien realiza la mediación entre lo civil y lo estatal. El argumento carece de base sustantiva puesto que el Presidente es elegido para desempeñar un cargo estatal y no para representar a los ciudadanos. Las dudas de los constitucionalistas americanos de 1787, sobre la competencia para promulgar las leyes, están en la propia redacción de la sección séptima 2 del artículo 1 de la Constitución de EE. UU.: «Todo proyecto aprobado por la Cámara de Representantes y el Senado se presentará al Presidente de los Estados Unidos antes de que se convierta en ley; si lo aprobare lo firmará; en caso contrario lo devolverá, junto con sus objeciones, a la Cámara de su origen, la que insertará íntegras las objeciones en su diario y procederá a reconsiderarlo. Si después de dicho nuevo examen las dos terceras partes de esa Cámara se pusieren de acuerdo en aprobar el proyecto, se remitirá, acompañado de las objeciones, a la otra Cámara, por la cual será estudiado también nuevamente y, si lo aprobaren los dos tercios de dicha Cámara, se convertirá en ley… Si

algún proyecto no fuera devuelto por el Presidente dentro de 10 días (descontando los domingos) después de haberle sido presentado, se convertirá en ley, de la misma manera que si lo hubiera firmado, a menos de que al suspender el Congreso sus sesiones impidiera su devolución, en cuyo caso no será ley».

Este texto constitucional, imprescindible como dato político básico, revela la pertinencia nada abstracta del problema que aquí se ha suscitado, sobre el cambio de naturaleza que necesariamente implica la dotación de *vis coactiva* a las leyes, que los representantes políticos sólo pueden proponer con *vis directiva*, es decir, sobre la transformación de criterios de valor social en normas imperativas de valor jurídico; sobre el hecho no natural de la conversión de la normatividad moral o social en obligatoriedad legal de derecho positivo, por una decisión unilateral de la autoridad estatal.

En el precepto antes citado se percibe que en los constituyentes de EE. UU. dominaba el criterio de dar primacía, en la promulgación de las leyes, a las representaciones sobre las ejecuciones Si la decisión exigió un *quórum* de dos tercios en el legislativo, en caso de conflicto con el ejecutivo, no fue por la excepcionalidad de la materia, como pasa en Europa con las leyes orgánicas, sino por el temor de los constituyentes a la inestabilidad de las leyes promulgadas por el poder ejecutivo. Temor manifiesto en Hamilton, Madison y Jefferson. Éste llegó a sostener que «la inestabilidad de nuestras leyes es realmente un inconveniente muy grave. Pienso que habríamos debido proveer a ello decidiendo que hubiese siempre un intervalo de un año entre la presentación de una ley y su aprobación definitiva. Sería después discutida y votada, sin que se le pudiese cambiar una palabra, y si las circunstancias pareciesen exigir una solución más rápida, la proposición no podría ser adoptada por simple mayoría, sino por mayoría de dos tercios de ambas cámaras» (citado por Tocqueville, *La Democracia en América*, p. 196, ed. Crítica, Plaza & Janés).

Pero la solución dada por la Constitución de los EE. UU., aunque era adecuada al sistema de relaciones entre los dos poderes, no fue congruente con la distinta naturaleza de ellos, ni respetó el principio de separación de poderes. Era incongruente que un órgano estatal, el Presidente de la República, se interfiriera en el proceso legislativo de la Cámara de representantes y el Senado. Se vulnera

la independencia del legislador si la no promulgación por el poder ejecutivo de una ley aprobada por el legislativo obliga a revisarla, con la necesidad de que la vuelva a aprobar por mayoría de dos tercios. Lo cual equivale a un derecho de veto suspensivo, o resolutivo si el legislativo no reúne esa mayoría cualificada.

En Europa, la sanción y promulgación de todas las leyes por el Poder ejecutivo, equivalente a un derecho de veto, es el legado que la Revolución francesa dejó primero a los sistemas parlamentarios y luego a los Estados de Partidos. No hay poder legislativo completo ni potestad legislativa en las Asambleas de representantes, si ella misma no puede sancionar, promulgar y publicar las leyes que apruebe. Así no es legisladora.

La República Constitucional no puede cometer ese atentado contra el derecho de los ciudadanos a que sus diputados, reunidos en Asamblea, puedan instituir un órgano nacional con facultad de promulgar las leyes, a fin de darles la fuerza de coerción que necesitan para ser operativas. La sanción de las leyes, si es entendida como acto distinto y separado de la promulgación, sólo tiene justificación en las Monarquías Constitucionales (sanción regia), pues la llamada sanción jurídica, que es el juicio de idoneidad de la ley para producir los efectos jurídicos pretendidos, está embebida en el juicio que decide la promulgación. La sanción de las leyes, reliquia de la Revolución, debe desaparecer de los textos constitucionales.

En lugar de la sanción, las Constituciones deben introducir un órgano nacional que medie entre la representación civil y la potestad coercitiva del Gobierno o, dicho en términos clásicos, entre la Nación y el Estado, con la finalidad de que esa nueva institución mediadora, por su propia naturaleza orgánica, incorpore a las leyes la *vis coactiva* que necesitan para ser ejecutivas, dado que la simple suma de los representantes de distrito sólo puede comunicarles *vis directiva*. Esa mediación no la puede hacer la propia representación de todos los distritos de la Nación, cuya totalidad sigue siendo representación política de lo civil sin imperio. Tampoco la puede realizar un órgano estatal, que aportaría fuerza sin legitimación representativa. Sin una institución mediadora que enlace la razón social de las leyes a la causa política de su eficacia jurídica, el problema es insoluble. La solución adecuada daría fundamento a la

ciencia política. El mayor logro de la Teoría Pura de la RC ha sido encontrar ese fundamento en la solución ontológica al problema de la mediación entre Estado y Nación, entre fuerza estatal irresistible y obediencia a las leyes por consentimiento.

Sin dejarse impresionar por la tradición parlamentaria, basada en un profundo complejo de inferioridad de la sociedad representada ante el poder ejecutivo del Estado, la Teoría Pura supera el problema ontológico creado por la Revolución Francesa cuando suprimió los cuerpos intermedios entre los individuos y el Estado, dando al Rey la potestad de promulgar las leyes, como característica de la monarquía constitucional. A partir del 10 de agosto del 92, la ausencia de Monarquía, sin presencia simultánea de República, permitió la improvisación de que la Convención legislativa promulgara y publicara las leyes, sin precepto constitucional alguno que lo autorizara. Aquella usurpación se consagró, antes de la novedad francesa, con la corrupción de Walpole en el Reino Unido, quien formando mayorías parlamentarias con la compra de diputados (*spoil system*), transformó el original sistema parlamentario en régimen de parlamentarismo de gabinete, donde el Rey tenía que designar *Premier* al Jefe de la mayoría y promulgar las leyes aprobadas en el Parlamento.

A partir de 1919, las Constituciones europeas, y el Acta de reforma del partido conservador británico, crearon otro tipo de relación entre los dos poderes estatales, dando al jefe del partido ganador en las elecciones legislativas la potestad de proponerse él mismo como candidato a Premier del Gobierno, en virtud de la mayoría obtenida por su partido en dichas elecciones, sin alterar la regla constitucional de que las leyes las promulga un órgano estatal diferente del órgano societario que las hace.

El complejo de inferioridad de los legisladores, acentuado con la fácil derrota del parlamentarismo por los partidos totalitarios, encontró la ocasión de su revancha, al final de la guerra mundial, con la imperiosa asistencia de los generales Eisenhower y Marshall, en busca de gobiernos estables en los países vencidos, a fin de negociar las condiciones de la reconstrucción europea y la concertación para la guerra fría. Los fracasados dirigentes de los partidos liberales, demócrata-cristianos y socialistas, envejecidos

con la ruina del mundo que hicieron perecer y rejuvenecidos con el retorno al poder en el nuevo mundo que empezaba, se hicieron la ilusión de ser estadistas, creando de nueva planta un tipo de Estado de Partidos estatales, con representación proporcional, que les permitiese estar para siempre en el Estado, ganando o perdiendo las elecciones.

La idea era tan sencilla como brutal. La sencillez no es una cualidad natural de las cosas complejas, si no procede de una síntesis inteligente. La brutalidad de la guerra acabada hacía parecer humana la bruta paz que empezaba, con guerra fría y partidos transformados en órganos estatales, contra su original naturaleza societaria. La representación política de la sociedad había sido culpable del ascenso del fascismo y del nazismo. Se temió que también lo fuera del comunismo. No bastaba con prohibirlos. Se suprimió la antigua representación parlamentaria en aras de la integración de las masas en el nuevo Estado de Partidos, dirigido por Gobiernos de partido estatal con mentalidad y sensibilidad de masas.

El sistema proporcional en las elecciones legislativas ha trastocado por completo la naturaleza y la finalidad de la competición electoral entre partidos. Desde el momento en que todos ellos son órganos del Estado, sea cual sea el resultado de unas bocas de urnas mudas, ninguno de ellos se contenta con ser colegislador parlamentario. Todos quieren gobernar o, al menos, cogobernar mediante consenso. La función legislativa está desprestigiada. Ejecutar las leyes no es función más alta que la de hacerlas, pero lo parece cuando tienen que acudir a la fuerza del Estado para devenir obligatorias. Las leyes se cumplen porque son coactivas, no porque sean convincentes. La política no es ambición de participar en la elaboración de leyes. La idea de poder político no se refiere a la potestad del legislativo.

Aunque la causa viene de lejos, en el Estado de Partidos se manifiesta con el estrépito de pies estropeados. Si la Asamblea no pudiera nombrar al Gobierno y los electores creyeran que el Poder ejecutivo no se decide en las elecciones legislativas, los votantes no pasarían del diez por ciento. Sería hilarante imaginar lo que sucedería en las partidocracias si se introdujera en ellas la norma constitucional, practicada en alguna ciudad medieval, de que la

mayoría electoral legislara y la minoría perdedora gobernara. Se vería el espectáculo de los partidos pidiendo el voto para sus competidores, alegando que eran más idóneos para legislar que para gobernar.

Varias son las causas institucionales y sociales que explican el fenómeno del desprestigio total de la clase legisladora. Los repetidos fracasos de los Gobiernos, la casi imposibilidad de los partidos de conseguir mayorías absolutas, dejan en la sombra el daño causado por la legislación de partido estatal. La inestabilidad legislativa, que asustaba a los constituyentes americanos, se ha convertido en condición europea de estabilidad de los Gobiernos. La causa genética del descrédito de los legisladores está en su falta de poder para promulgar las leyes que hacen. No sólo porque sea el Gobierno quien las ejecuta, sino sobre todo porque es él quien controla la iniciativa legislativa y predetermina el voto legislador. Desde el Directorio francés crece la farsa de la carrera a la legislación, como camino de llegar a la gobernación. La calidad de las leyes desciende a medida que aumenta su cantidad en cada legislatura. Se ha llegado a la barbarie de medir el éxito de los partidos por el número de leyes debidas a su iniciativa. La productividad normativa se exhibe por los partidos con el orgullo del empresario presuntuoso de la productividad de su empresa. Criterio que, como era de prever, ha llegado al mundo judicial, donde se promociona en la carrera a los jueces que baten marcas de producción por día de trabajo.

La ingente cantidad de leyes que se promulgan para derogar otras anteriores sobre la misma materia, sin dar tiempo a la formación de jurisprudencia que oriente a abogados y a inversores en los sectores económicos, docentes o familiares afectados, ha eliminado el requisito de sistema jurídico en el intricado bosque legislativo característico del llamado, de modo irónico y tautológico, Estado de Derecho. Los mejores bufetes de abogados se organizan como empresas de especialistas en leyes, no en las distintas materias clásicas del derecho —civil, mercantil, penal, administrativo, laboral—, sino en tipos concretos de contrato, de delito, de acto administrativo, o en peritos de las nuevas coyunturas familiares, profesionales, empresariales y sociales que crean pleitos previsibles e iguales. Cada caso conflictivo requiere un abogado

especialista que, naturalmente, carece de formación jurídica general o sistemática. La especialidad convierte en pericia técnica —no jurispericia— a la abogacía.

La infame calidad de la literatura procesal causa inseguridad jurídica ante imprevisibles sentencias, contagiadas de la pobreza del material que les aportan los abogados. Permite dictar resoluciones a destajo, sin tiempo ni ganas de interpretar los textos legales de modo integrador o sistemático. Nadie puede tener hoy la extravagancia de aprender a escribir bien leyendo textos legales, como hizo Stendhal. Además, sin estar fundado el derecho europeo en el antecedente judicial, como en el mundo anglosajón, letrados y jueces utilizan colecciones de jurisprudencia, en las redes de Internet, sin relación estricta con el caso controvertido. Ante cada litigio, ningún jurista puede predecir el sentido favorable o adverso de la sentencia. La inseguridad ante las leyes y las sentencias es la norma. La excepción se refugia en pocos abogados-juristas o instruidos magistrados jurisperitos.

La fuente impura que mana degeneración del derecho está en las Asambleas legislativas de diputados de lista, sin otra experiencia que la de trepar en su partido para estar en los primeros puestos elegibles, y la de adular al aparato del partido a fin de llegar al gobierno. Menos mal que la iniciativa legislativa, en el Estado de Partidos, no la tiene de hecho la Asamblea. La proporción de leyes debidas a la iniciativa de la oposición es ínfima. Y las que provienen del Ejecutivo han sido concebidas y preparadas por los servicios jurídicos de las grandes empresas, que procuran sus intereses inyectándolos en los del gobierno. Los intereses creados en el mundo legislador hace inconcebible la regeneración de las Cámaras de diputados de lista. Los frutos podridos de la partidocracia seguirán floreciendo en el estercolero de la representación proporcional, para que los escaños de las representaciones sigan ocupados por lo que es menos representativo de la decencia y la cultura en las sociedades europeas.

Este desolador panorama impone la necesidad de una revolución institucional en el sistema electoral, con las mónadas electorales, y en el sistema legislativo, con la Cámara de Representantes monádicos y la institución nacional de la Presidencia del Consejo de Legislación. Estas grandes novedades institucionales de la RC

resuelven los problemas, y disuelven las causas que han degenerado la función legislativa en el Estado de Partidos. Pues se basan en principios jurídicos y fundamentos históricos que dieron ordenamiento jurídico a comunidades autónomas sin Estado, como en la experiencia de las colonias angloamericanas, y en las revolucionarias Comuna de París y Convención, donde se promulgaron leyes y se ejecutaron, sin necesidad de un Estado, que permanecía latente y ausente de la vida pública desde la derogación de la monarquía, el 22 de septiembre de 1792, hasta la irrupción de las fuerzas centralizadoras agrupadas en torno a Napoleón. Aparte de los Estados sin Nación, el mejor ejemplo actual de legislación sin Estado lo constituye la Unión Europea.

Compuesta por el diputado elegido en cada mónada electoral, la nueva Cámara de Representantes no puede transformarse por sí misma, sin desvirtuar su naturaleza, en un poder legislador, como tampoco el Estado puede expropiar la potencia legislativa de la Nación que personifica, pues precisamente el Estado expresa la personificación íntegra de la Nación. La idea de que la Cámara de Representantes pueda instituir un órgano nacional que promulgue las leyes con carácter coactivo, no puede ser rebatida desde un punto de vista teórico. Sólo la costumbre de dar al Estado el monopolio de la promulgación de las leyes, junto a la doctrina positivista de la ley estatal, hacen parecer sacrílega la idea natural de que la Cámara de Representantes monádicos, por su naturaleza societaria, pueda crear el órgano legítimo de la representación nacional con Poder legislativo total.

El Estado tiene potestades normativas en todas las materias que son de su incumbencia, en tanto que ordenador y director de la Administración central, excluida la Justicia. Es agente fiscal de la acción impositiva y recaudatoria; emisor de deuda pública; regulador de las relaciones internacionales; de las libertades públicas y del orden público; de las fuerzas armadas; de la docencia y sanidad públicas; de las vías de comunicación; de la seguridad del tráfico; de la salubridad de los alimentos y medicinas; de la libre competencia; de los derechos sociales con categoría constitucional y, en general, de los asuntos que, perteneciendo a lo político, a la cosa pública, no han entrado todavía en las zonas sociales conflictivas, que constituyen el campo de la acción política, o han

salido de ellas. Lo político, lo común, pertenece al Estado. La política, lo diverso, lo contrariado y lo conflictivo, al Gobierno. La Cámara de Representantes regula mediante leyes directivas el orden privado y el orden comunitario.

La Nación, idea abstracta, histórica y sentimental, fue concretada como fundamento del Estado moderno. Pero fundamentar no es crear una relación de identidad entre lo fundante y lo fundado. Ese error metafísico causó a la humanidad el mal absoluto del Estado nacionalista. La descolonización creó la realidad de Estados sin Nación. Ahí es normal que todas las instituciones políticas sean puramente estatales. Pero en los Estados europeos, fundados sobre naciones históricas, lo natural es que sobrevivan las más emblemáticas de las antiguas instituciones nacionales, Iglesia y Asamblea legislativa de impuestos y derechos, como sucedió en Inglaterra durante el largo período de *Government* en lugar de Estado. Las guerras de religión terminaron separando la Iglesia y el Estado. Queda pendiente la separación de Estado y Asamblea legislativa. El modelo de Estado napoleónico ha mantenido la estatalización de la Asamblea nacional. Nada se opone, salvo las inercias de la rutina mental, a que también se separen en sus fundamentos y en sus funciones.

La Cámara es representativa de la Nación, pero en modo alguno su representante. No puede haber representación sin voluntad previa del representado. La Nación no puede tener otra voluntad que la simultánea de quien tenga su representación. Si el Estado la personifica, sin confundirse con ella, no puede ser a la vez su representante. Faltaría el requisito de la doble voluntad. En tanto que personalidad jurídica, el Estado tiene su propia representación en el poder ejecutivo. La Nación sólo puede ser representada por el órgano que, teniendo la misma naturaleza de la diputación, tenga además la fuerza coercitiva del poder legislador. El Consejo de Legislación emanado de la Cámara, como representación nacional, será la fuente de la vis coactiva incorporada a las leyes. La representación política de la sociedad civil está en las diputaciones singulares de cada mónada electoral. Sólo ella cumple el requisito de una voluntad representada, previa a la acción de representar y diputar. La República de Leyes, según Adams, se somete al principio de que la producción normativa provenga de legisladores, elegidos

como representantes separados de los gobiernos del Estado.

Algunos defensores del Estado mínimo comprendieron, sin extraer la consecuencia, la incompatibilidad de naturaleza entre las estructuras de Gobierno y las de Representación, derivada de su distinto origen y finalidad, en tanto que aquéllas tienden a la dictadura de lo político en el Estado, y éstas a la hegemonía política en la Sociedad representada.

La gubernamentalidad de lo político, anterior a la estatalidad, es concepto posterior al de representatividad política, como se constata en Juan de Salisbury, a mitad del siglo XII. Los pies estaban en los productores del campo y la ciudad. El tronco, en los ejércitos. El alma, en la mente del clero que hacia gobernable al cuerpo social. Origen del nuevo vocablo gubernamental. Bajo el trono del Plantagenet Enrique II, tomó forma el gobierno centralizador —llamado aquí gobernación sin Estado— que inicia la negación mundana de la representatividad política de la Iglesia (tragedia de Tomás Becquet), teorizada por Marsilio de Padua, y culminada con la soberanía del Estado renacentista (tragedia de Tomas Moro). Entre estas dos tragedias de la conciencia religiosa se desarrolló el proceso secular de absorción de lo político o lo público por el Estado, y la reducción de la materia propia de la política, la cosa *respublicana*, a la esfera de la representación social o civil. La Monarquía Revolucionaria hizo fracasar este proceso, y Napoleón restituyó el antiguo régimen. Pero la democracia representativa de los EE. UU. equilibró lo político y la política, cuando dio a la Representación el poder de promulgar sus propias leyes, en caso de oposición o silencio de diez días del poder ejecutivo. Lo cual indica que la representación puede, por su propia naturaleza, promulgar las leyes.

Una cosa es que el Estado moderno sea la personificación de la Nación y otra muy distinta que sea su exclusiva forma de organización y tratamiento. La diferencia entre Régimen político de Poder y Sistema de poder político es la que separa la antigua idea de seguridad respecto de la moderna idea de libertad, o la estructuralidad de la organización respecto a la funcionalidad del ordenamiento. El Estado-organización no es funcional. Necesita el recurso constante al principio de autoridad, a la arbitrariedad inevitable de quien tiene poder indiscutible sobre otros. El

ordenamiento jurídico de las relaciones particulares, basado en el principio de libertad, ha constituido el primer factor de civilización de lo público por lo privado, de lo político por lo civil. Mientras que la idea de organización implica la idea de totalidad en lo organizado, la de ordenamiento presupone la libertad de los elementos ordenados. Aquella tiende a la uniformidad en la unidad, éste a la armonía de la diversidad en la pluralidad de la *universitas*. Derrotado en los campos de batalla, el Estado Totalitario comunicó su espíritu de totalidad al Estado de Partidos, que suprimió la representación política en aras de la integración de las masas partidistas en el Estado.

En la *Teoría Pura de la República* está contenida explícitamente la idea de Estado-ordenamiento, como superación civilizada del artificial Estado-organización, del que ya Benjamín Constant predicó su «dificultad de ser» como modernidad organizativa. Esto nada tiene que ver con la extensión máxima o mínima del Estado, cuyas funciones históricas son variables que no afectan a la naturaleza de su invariante función ordenadora de la Sociedad. La cuestión decisiva no está en la dimensión o extensión de las relaciones estatales, ni en la representatividad social que las sustente, sino en la autenticidad de las representaciones políticas que las legitimen.

El pecado capital del Estado de Partidos, la falta de fundamento civil en su legitimidad para legislar, de la que derivan todas sus degeneraciones, su fraude constitucionario y su maldad constituida, consistió en retirar de los parlamentos legislativos toda idea de representación, que no fuera la de los propios partidos estatales por ellos mismos. Este privilegio jurídico concedido arbitrariamente a los partidos estatales implica la necesidad de identificar al legislador con el Gobierno del Estado-organización, promulgador de las leyes. Esto conduce a la fusión de Estado, Nación Gobierno y Parlamento. Una idea totalitaria de confusión de la política con lo político. Una despolitización de la sociedad, que ya no está abierta a sus antiguos enemigos ideológicos, ahora incorporados al Estado. Sus nuevos demonios familiares son los amigos de los partidos estatales, voraces socios civiles de la corrupción, devenida factor de gobierno, y causantes de la degeneración de la vida pública recompuesta por el Estado con la oligarquía civil dominante en el

ámbito de lo político y la política.

Contra este pecado original no hay salvación en redentores de hierro, ni en reformadores ilusos, congraciados con el Régimen de poder que el Estado de Partidos impone a una sociedad huérfana de representación. La legitimación de la Asamblea legislativa ha de comenzar allí donde se aniquiló de raíz mediante la institución de legisladores-funcionarios de partidos estatales. El partido estatal, por carecer de representatividad civil, no puede ser representante de la sociedad política.

De origen religioso, el impulso de culpar a las personas de los pecados políticos reproduce la ingenua creencia en la posibilidad de evitarlos con regeneraciones. Cuando este desprecio a las causas de los fenómenos sociales se une a la falsa opinión de que es más fácil reformar lo arruinado que instituir lo nuevo, nace la ilusión reformista. Si no es posible encontrar diez hombres justos en el Estado de Partidos, la providencia de la libertad exige la destrucción de la sodomía política, sin contemplarla con mirada retrospectiva. En la Revolución francesa se comprobó que era más difícil destruir el orden tradicional de la autoridad que construir el nuevo orden de la libertad. La transformación del Estado liberal en Estado de Partidos, por condenadores póstumos de dictaduras derrocadas, ha probado durante más de medio siglo de corrupción la imposibilidad de su regeneración con reformas o códigos deontológicos de la clase política para sí misma.

La ruptura institucional que producirá, en el Régimen de Poder partidista, la conquista pacífica de la libertad política y la democracia representativa, será constructiva de un Sistema político representativo del pluralismo social. Las prioridades tácticas vienen establecidas por la estrategia de los fines institucionales. Nadie podrá discutir que el orden de las prioridades de la libertad política comienza con el sistema electoral, para sustituir el proporcional por el mayoritario en mónadas pequeñas, como primer paso hacia una auténtica Cámara de Representantes políticos, dotada de potestad legislativa autónoma, que sustituya a la gregaria reunión de diputados de listas de partidos estatales, aplaudidores o silbadores por oficio.

El prestigio social es uno de los atributos del poder personal o institucional. Nada es más desconsolador que atribuir cualidades

prestigiosas a personas que no las tienen, antes ni después de alcanzar la riqueza o el poder. Los méritos del azar o de la bajeza aduladora son falsos. Cuanto mayor sea el poder más grande será el prestigio social de quien lo tiene. Nadie ha tenido el prestigio de Hitler en su país. Ninguna institución puede tener prestigio si no tiene poder autónomo. La pésima valoración de la clase política no es debida a su falta de moral, cultura y lealtad, eso más bien son requisitos del éxito de sus ambiciones sin causa. Lo que la rebaja al último nivel de los prestigios es la falta de poder autónomo de los Parlamentos de Partidos.

Los jefes de partido tampoco son valorados antes de alcanzar el poder de gobernar y legislar. Lo más despreciable no es lo ridículo, sino lo irrisorio. Nada lo puede ser tanto como estos legisladores que no tienen capacidad de pensar las leyes que aprueban sin instrucciones de sus jefes de partido, ni poder suficiente para promulgarlas. Las condiciones para que una Asamblea legislativa sea respetable, respetándose a sí misma, son dos: representación política de la sociedad y poder de promulgar las leyes. Sin estos requisitos no es más que una irresponsable payasada bien retribuida.

La primera condición de respetabilidad parlamentaria la cumple el sistema electoral mayoritario, que elige representantes políticos y no comisarios de partido. La lealtad de los diputados asegura el respeto de los representados. La segunda condición, el poder de promulgar las leyes, requiere la ruptura de la tradición europea, iniciada en una Revolución francesa que atribuyó esa facultad al poder ejecutivo del Estado. Ya se han explicado antes las razones jurídicas y políticas de la pretensión de la República Constitucional de añadir a la función parlamentaria de elaborar y aprobar las leyes, la de promulgarlas mediante la conversión de la mera potestad legislativa en verdadero poder legislador, a través del órgano nacional constituido con la elección del Consejo de Legislación. Esta es la primera revolución institucional de la Teoría Pura. Dar al poder legislativo el mismo rango que al poder ejecutivo, pero con superior prestigio social y cultural, a causa de la mayor relevancia cultural de los hacedores de leyes que la de los ejecutores de las mismas. La historia de la legislación es más significativa de la idiosincrasia política de los pueblos que la

historia de sus gobiernos.

La siguiente prioridad en la ordenación legislativa, impuesta por la naturaleza procesal de su función, está en la decisión sobre lo que debe ser objeto de la acción legisladora, o sea, en la iniciativa legislativa. La doctrina tradicional considera que el impulso para iniciar la acción de legislar no cae dentro de la potestad legislativa, y no reconoce, en consecuencia, el valor trascendental que tiene para la definición de la política legisladora. Este error no lo cometerá la RC a causa de su inspiración en la libertad política y en la separación de los poderes de legislar y de ejecutar las leyes. Aunque el primer impulso puede venir del Gobierno, de cualquier diputado o del pueblo como en Suiza, no será acto de iniciativa legislativa sin pasar por el filtro del Consejo de Legislación, que se instituye en el ámbito legislativo como mediación entre el Estado y la Sociedad. Esa es la segunda revolución institucional de la Teoría Pura. Dar a esa nueva institución nacional el control de las iniciativas de ley, vengan de las diputaciones, de los gobiernos o de los jueces, a fin de que esa iniciativa comience con el juicio de idoneidad de la propuesta para pasar a estudio, debate y votación en la Cámara de Representantes.

Esta segunda revolución institucional, además de meter la iniciativa de las leyes en la órbita de la potestad legislativa, también acrecentará el prestigio del Consejo de Legislación, como árbitro en los conflictos de política legislativa que surjan entre Gobierno y Representación, o con los representantes aspirantes a legisladores. Sin esa mediación no sería posible la pretensión de dar a la representación la fuerza de coerción de las leyes, que los representados monádicos no tienen por sí mismos.

La tercera revolución institucional es consecuencia del principio de igualdad en las diputaciones. Cada diputado es representante individual de la mónada que lo eligió. Principio básico de la representación uninominal en cada distrito electoral. El hecho de que luego actúe en la Cámara de modo solitario o agrupado con otros diputados, por razones de partido o de región, es un accidente que no altera el mandato particular de sus electores de distrito. El grupo no puede obedecer a otro mandato distinto. El principio de igualdad no permite la menor diferencia entre los derechos y deberes de los diputados en cada una de las fases del proceso

legislativo. Todos tienen la misma igualdad de oportunidades en la iniciativa legislativa, en el tiempo de sus intervenciones para estudios, debates, discursos, interpelaciones y contestaciones en la tribuna de la Asamblea, el mismo derecho a participar en las Comisiones de control de las acciones de gobierno. Si los diputados de partido o región quieren formar grupos parlamentarios con un solo portavoz, ese derecho no altera la igualdad entre diputados singulares en su mandato, ni en sus mismos derechos de iniciativa, estudio, elaboración y aprobación de las proposiciones de ley.

Bien examinado, lo que podría parecer absurdo, esto es, que un solo diputado tenga a su disposición los mismos medios de estudio, y el mismo tiempo proporcional de tribuna en la Asamblea, que los portavoces o jefes de la mayoría absoluta, o de los grupos dominantes en las votaciones, deja de serlo tan pronto como se entienda que todos están asistidos de una misma legitimación teórica y por una misma razón práctica. La fuerza legal de la razón mayoritaria se refleja en la votación. Nunca en el debate.

Cien diputados no representan algo distinto de lo representado por uno. Todos tienen la misma representación, la de un solo distrito electoral. Pero el Consejo de Legislación tiene la representación nacional que puede dar fuerza coactiva a las leyes. Pues la mayoría absoluta de los diputados sólo puede comunicarles la fuerza directiva de la razón o del interés general que contienen y expresan. La mente de los representantes no puede expresar más que la fuerza directiva de las leyes, la que se suele argumentar en las Exposiciones de Motivos de las orgánicas. Sólo la voluntad nacional del nuevo órgano que las promulga puede comunicarles su fuerza coercitiva.

La razón de la Ley está en la Cámara. Su fuerza en el Consejo de Legislación. El diputado aislado tiene más probabilidades de descubrir la razón legal que las agrupaciones de diputados. No sólo porque el pensamiento es cosa de uno y la acción de varios, sino porque el interés de grupo tiene una dinámica propia que, sin autocrítica, dificulta la visión objetiva del interés preferente, al que tiende a confundir con el suyo. La igualdad de oportunidades dará a las minorías el mismo valor deliberante y discursivo y, en consecuencia, el mismo prestigio social que a las mayorías. Lo cual redundará en mayor prestigio de la Asamblea y de las diputaciones.

La cuarta revolución institucional en la Cámara está en el criterio de formar Comisiones Parlamentarias de modo inversamente proporcional a los escaños ocupados por mayorías y minorías de diputados afines. La mayoría de sus miembros será elegida entre los diputados de oposición al gobierno. Única manera de evitar el lamentable espectáculo parlamentario de que el interés del grupo mayoritario, o el equilibrio de la coalición mayoritaria, se vean reproducidos mecánicamente en la composición de las Comisiones de control del Gobierno, para que éste realice la masoquista hazaña de controlarse a sí mismo. Naturalmente esta norma no afectará a las Comisiones ordinarias y extraordinarias que ordene la Constitución para el mejor desarrollo de las tareas puramente legislativas.

Entre los objetivos de las Comisiones parlamentarias, el que llama más la atención de los gobernados es el que pretende establecer la responsabilidad política de los titulares de cargos públicos, beneficiados por la inmunidad penal o protegidos por el fuero de no ser jugados como los demás ciudadanos, sino por el Tribunal Superior o Supremo, según la categoría jerárquica del cargo que desempeñen. Este tipo de investigación parlamentaria se llama juicio político en EE. UU. El *impeachment* se hizo famoso en el mundo cuando el Presidente Nixon dimitió, para evitarlo, por el escándalo *Watergate*.

Benjamín Constant (*Principes de politique*, La Pléiade, 1964, p. 1084 y ss) escribió: «Un monarca hereditario puede y debe ser irresponsable; es un ser aparte en la cima del edificio… No es nada extraordinario declarar un hombre inviolable, cuando una familia está investida del derecho a gobernar un gran pueblo. El monarca se presta sin repugnancia a la responsabilidad de sus ministros. Su dignidad es un patrimonio de familia, que él retira de la lucha dejando caer a su ministerio. Pero esto sucede cuando la potencia es tan sagrada que puede separarse de la responsabilidad. El poder republicano, renovándose periódicamente, no es un ser aparte, no choca a la imaginación que no tenga derecho a la indulgencia por sus errores, puesto que ha pretendido el puesto que ocupa».

Criticando al Directorio, añadió: «Un gobierno republicano tiene necesidad de ejercer sobre sus ministros una autoridad más absoluta que la de un monarca hereditario, porque está expuesto a que sus

instrumentos devengan sus rivales. Pero, para ejercer tal autoridad necesita hacerse responsable de los actos que ha ordenado. Las repúblicas se ven forzadas a responsabilizar al poder supremo, pero entonces la responsabilidad deviene ilusoria. Una responsabilidad que no se puede ejercer más que sobre hombres cuya caída interrumpiría las relaciones exteriores o paralizaría las ruedas interiores del Estado, no se ejercerá jamás. Lo arbitrario no tendrá remedio, porque el remedio será siempre peor que un mal moderado. Los culpables escaparán usando su poder de corrupción».

La responsabilidad ministerial o presidencial no tiene realización en los Estados de Partido. Los gobernantes latinos ilustran a los gobernados europeos sobre lo que significa responsabilidad política, promulgando leyes *ad hoc*, para liberarse de incesantes procesos penales que labran coronas de espinas sobre sus irrisorias cabezas. En otras sociedades menos podridas, los suicidios tributan el último homenaje a la dignidad perdida. Los continuos escándalos de corrupción en los países de la UE pueden terminar, en el mejor de los casos, con dimisiones. Nunca en responsabilidades exigibles durante y después del mandato, que solícitos magistrados prevaricadores, siempre novicios ante el crimen político, eludirán. Más de lo que no hacen y de lo que hacen, esos jueces de la justicia del Príncipe son responsables de lo que realmente son. Cortesanos del Poder.

Algunos afamados socialistas europeos que presidieron Gobiernos asesinos de prisioneros, rateros de fondos públicos, especialistas en tangentes y comisiones en las grandes contrataciones del Estado, expropiadores de empresas privadas por razones personales, privatizadores de patrimonios públicos entre sus financiadores y amigos, expertos en escuchas ilegales y difamaciones, ni siquiera fueron citados a declarar en los procesos penales que condenaron a sus ministerios, para no estigmatizarlos ante la sociedad. Doctrina de origen anglosajón con otra finalidad, no aplicable a delitos judicialmente probados, que se importó a las partidocracias italiana y española. Los medios de comunicación, envilecidos con su ominoso silencio en el maratoniano *iter criminis* de los ídolos de la tribu que los enriquecen, salvo pocas excepciones, llegan hasta el extremo de proponerlos a la Presidencia de la UE, o a ensalzarlos en su función de sabios consejeros.

Fortunas mundiales enriquecen a los exjefes de gobiernos corruptos, para pagar sus antiguos favores y disfrazar las vergüenzas criminales de antaño con la nueva vileza de hogaño. Oficiantes de relaciones públicas del gran capital con los anteriores colegas de gobierno. ¡La política concebida siempre por ellos como favor al poderoso!

Lo que de verdad importa no son las facultades específicas de las Cámaras de representantes para elaborar proyectos de leyes razonables, justas o convenientes, y exigir responsabilidades políticas concretas a los malos gobiernos. Esos atributos, siendo esenciales, sólo son relevantes o trascendentes cuando se manifiestan como consecuencias necesarias de algún principio vital, social, moral y político que los presuponga y exija.

Este principio de carácter ontológico, el único que puede comunicar a las representaciones políticas la razón de su ser social y de su existir político, no puede ser otro que el principio de intermediación entre la Libertad y la Autoridad, entre la Sociedad y el Estado. Sin encarnar este principio de valor universal, por muy eficaces o productivas que sean las funciones legislativas de las Asambleas o Cámaras de Representantes dentro del mecanismo de la organización estatal, por alta que sea su inspiración cultural o histórica, si no desarrollan los fines del principio de intermediación entre la Nación y el Estado, en nada sustancial o material se diferencian de las formalidades y funciones de las Asambleas legislativas de los Estados Totalitarios y de las Dictaduras.

Los pueblos que han experimentado el rápido tránsito de un Régimen de poder dictatorial al Régimen de poder partidocrático saben, mejor que los analistas políticos, que la legislación cumple en éste la misma función auxiliar del poder ejecutivo que cumplía en aquél. La ley positiva no media, ni puede intermediar, entre la Sociedad y el Estado por la simple razón de que es pura y llanamente un órgano de poder del Estado quien la sanciona, promulga y publica. Un legislador honesto y competente sólo puede ser colaborador del Gobierno, no para procurarle las leyes que necesite su acción política de dominación social, eso sólo puede suceder con la inseparación en origen de los poderes de legislar y gobernar, sino en el sentido estricto de la colaboración en una empresa de otro. Sin dar completa autonomía a la sociedad

gobernada, para que elija su propia representación con total independencia de cualquier poder estatal, y sin que esta representación política de la sociedad tenga el poder de promulgar las leyes que ella misma elabore y apruebe, ninguna institución puede realizar el principio de intermediación entre la Sociedad y el Estado. Es decir, no habrá libertad política ni democracia formal.

Por consideración a ese principio vital de la convivencia social, la Teoría Pura desarrolla en capitulo separado el único órgano de la sociedad política que puede encarnarlo, convirtiendo la potestad legislativa de la Asamblea, constituida en Cámara de Representantes y Consejo de Legislación, en poder legislativo con capacidad nacional de dar coerción a las leyes. Esta sería la verdadera revolución cívica de la libertad política.

Capítulo IV

Presidencia del Consejo de Legislación

Poder Legislativo de La Nación

Desde que se inició en la *polis* griega la acción ciudadana sobre lo público encarnado en la Ciudad, la política siempre ha tenido un ámbito propio de actuación, definido por la dimensión de las libertades personales y de la libertad colectiva. En este aspecto, tanto la acción política como la libertad de los ciudadanos han procurado desenvolverse entre las dos fronteras que la limitan. Por arriba, con la necesaria existencia de Autoridad pública. Por abajo, con la Autonomía privada. Roma fijó estos límites con mayor precisión que Grecia. La política apareció como modo civilizado de impedir la intromisión de la Autoridad en la esfera de la Autonomía privada. Los conatos de acción política se hicieron y se siguen haciendo como modos de resistencia de lo privado a lo público.

Se necesitaron siglos de sangriento conflicto y de ánimo civilizador para comprender que no habría necesidad de resistencia si la Autoridad tuviera los mismos intereses que los sujetos autorizados. La evidencia de lo natural descubrió la manera de conseguirlo. Bastaría que el Poder no viniera de mitos, tradiciones religiosas, fuerzas armadas, ni de la riqueza, sino exclusivamente del otorgado libremente por los que debieran obedecerlo y pudieran revocarlo. Un poder sólamente consentido no es Autoridad.

La elección y revocación de las Magistraturas por los habitantes de una ciudad pequeña, con democracia asamblearia, no tenía fundamento sustancial diferente del que legitima la obediencia a las autoridades de una gran nación estatal con democracia representativa. La importancia que la filosofía ha dado a las

distintas formas de dominación ha dejado sin relieve el hecho básico de que, cuando no hay consenso, la acción política ha consistido en el paso de la resistencia al libre consentimiento. El valor constituyente del No es el primer horizonte de la libertad en los procesos de liberación de las matrices ideológicas que enmascaran la sumisión. No hay rebelión ni revolución sin trampolín de lanzamiento del No colectivo a la coexistencia separada en castas jerárquicas; a las tradiciones de connivencia basadas en el despotismo ilustrado y la servidumbre voluntaria; a las reformas consensuadas desde arriba por la tolerancia para dominio del tolerante; a la mutación de los partidos societarios en órganos del Estado. Sólo la democracia representativa puede instalar la convivencia natural, pues sólo en ella las leyes las hacen y promulgan, sin eufemismo ni demagogia, los que han de obedecerlas, y no la autoridad del Estado.

Coexistencia, connivencia, convivencia Estos tres modos de vivir la vida colectiva se han manifestado en la historia de manera consecuente a los tres prototipos de legitimación del poder, definidos en la sociología política de Max Weber. El tipo carismático caracteriza a las formas divinas de dominio providencial de faraones, césares, soberanos y caudillos. El tipo tradicional era dominio señorial de estamentos, clases o categorías sociales en estructuras de yacimiento monocrático, plutocrático y oligocrático. El tipo racional se define con el dominio de la inteligencia institucional en la democracia representativa. Lo que importa destacar, en relación con la materia que aquí se examina, es que cada tipo de dominación ha tenido el órgano legislativo más conforme o adecuado para expresar la identificación de las leyes con la naturaleza de la relación de poder en la que se sitúa el legislador. La historia de las legislaciones revela, con más fidelidad que la de los acontecimientos, el tipo de dominación política que las ha dictado.

Salvo en la democracia asamblearia de los antiguos y en la democracia institucional representativa, las llamadas asambleas legislativas tienen potestad, pero no poder de legislar. Incluso en la cuasiperfecta democracia formal norteamericana, el Presidente puede obligar a la Cámara y al Senado a que voten por segunda vez, con una mayoría de dos tercios, las leyes que se niega a promulgar,

para que las promulguen directamente los legisladores. Sólamente en este caso se puede llamar poder legislador al de la Cámara y el Senado. Pero aún así, esa prerrogativa del Presidente de EE. UU. para exigir mayorías cualificadas cuando lo considere conveniente a la nación o a su partido, lo que de hecho equivale a un derecho de veto definitivo, atenta al principio de separación de poderes. Confundir la Nación con el Estado presupone privar de autonomía al poder legislativo.

Aunque no lo sepan ni lo crean, los Parlamentos nacionales europeos no tienen más potestad que la proponer leyes al órgano ejecutivo del Estado, sin poder de sancionarlas, promulgarlas y publicarlas como normas dotadas de coerción o fuerza imperativa. Sin embargo, tanto las propias Constituciones como la doctrina constitucional y el derecho político, cometen la incorrección descriptiva de llamar poder legislativo a la Asamblea de diputados, sin dar la menor trascendencia política ni jurídica al hecho de que todas las leyes las sanciona, promulga y publica el poder ejecutivo. Como sucede casi siempre, los errores en la descripción de las funciones de los órganos estatales, cometidos en las Constituciones, no son debidos a defectos de técnica constitucional, ni a defectuosa percepción de la realidad normativa expresada con claridad en ellas, sino a un prejuicio histórico y conceptual sobre la naturaleza y función del órgano nacional legislativo. El prejuicio proviene de la contradictoria y confusa doctrina legislativa de la Revolución francesa, aún no esclarecida del todo.

No tiene perdón intelectual haber dejado sin esclarecer la relación entre los conceptos de Estado y Nación. Su confusión imposibilita el conocimiento de los fundamentos que explican, por la distinta naturaleza de esas dos abstracciones, la natural separación de sus funciones y la incompatibilidad entre el proceso de ejecutar voluntades dotadas de imperio y el de intelegir razones o intereses susceptibles de ser convertidos en normaciones.

El Estado es una organización heredada. La Nación, una comunidad vivida. Aquel tiene personalidad jurídica. Históricamente, existieron tiempos de naciones sin Estado y de Estados sin nación. A los primeros se refería el ilustrado napolitano Geambattista Vico en el retorno de las Naciones. Los segundos caracterizaron la época de las descolonizaciones. El hecho nacional,

la comunidad nativa, tiende a buscar personalidad diferenciadora personalizándose en un Estado propio. Entre todas las concepciones de estas dos entidades, la más cercana a la realidad, a partir de la Revolución Francesa, ha sido la que definió al Estado como «la personificación jurídica de una nación» (Esmein). La Revolución dividió la soberanía, dando al Rey-Estado la ejecutiva y a la Nación-Comunidad, la legislativa.

Para eliminar la constante confusión que ocasiona el incorrecto uso de los términos soberanía y representación, aplicados indistintamente al Estado y a la Nación, la Teoría Pura prescinde del primero a causa de su irrealidad y restringe el segundo a su significación jurídica, porque esa es su única dimensión real. Sin Soberano absoluto dejó de existir la soberanía. Las constituciones separaron los poderes ejecutivo y legislativo precisamente para que ninguno de ellos pudiera ser soberano. Soberanía popular, soberanía nacional y soberanía parlamentaria son ficciones engañadoras.

En tanto que persona jurídica, el Estado puede ser representado allí donde no esté presente, es decir, en las relaciones internacionales. Sería absurdo que tuviera representantes en el territorio interior donde está ubicuamente presente. En esto acertaba Rousseau: donde esté presente el representado sobra la representación. En el exterior, el Presidente de la República representa al Estado y a la Nación personificada en él. En el interior, es representativo del Estado, pero en modo alguno representante de la sociedad civil, de la sociedad política o de la Nación.

Como comunidad sin personalidad jurídica, la Nación ha de ser dotada de representación legal. El problema está en que las representaciones otorgadas a los diputados, elegidos en mónadas locales, no pueden representar a la Nación, porque esas representaciones son concretas y limitadas al distrito que las otorga. Se podría pensar que si un solo diputado no representa la Nación, sí puede hacerlo la Asamblea de todos ellos.

Pero este simple argumento cuantitativo olvida que la mera suma de intereses locales, representados en mónadas electorales iguales, no hace emerger atributo alguno que, no estando en los sumandos, produzca sin embargo el milagroso resultado de crear la

representación del interés nacional. La Nación sólo es ontológicamente representable por quien reúna en sí la cualidad representativa y la normativa, la condición voluntaria y la legal, el estado de representante de distrito y el de agente o actor nacional. Si antes de personificarse en el Estado la Nación tenía órganos legislativos, nada se opone a que los siga teniendo después. Una cosa es que el Estado personifique a la Nación y otra que la pueda representar en su interior. El continente no representa al contenido, como tampoco lo personificante a lo personificado. Para ello sería preciso que la Nación tuviera personalidad jurídica. Cuando se dice interés nacional se trata a la nación como objeto y no como sujeto. Esa expresión equivale a la de interés objetivo. Al hablar de leyes nacionales surge la cuestión: ¿son leyes estatales de ámbito nacional o leyes nacionales de ámbito estatal?

En primer lugar, ha de tenerse en cuenta el dato histórico de que la nación no marcó sus fronteras espaciales, y que el principal motivo de la creación de los Estados renacentistas fue fijar los límites territoriales de las naciones, para evitar los conflictos bélicos que ocasionaba su falta de delimitación. El concepto de soberanía nació como poder absoluto de un soberano sobre un territorio determinado, que se había liberado de la tutela imperial o papal. Soberanía de los Príncipes de sí mismos y por si mismos.

En segundo lugar, desde el punto de vista normativo, que es el criterio determinante en materia legislativa, la naturaleza prescriptiva de la ley no es diferente de la que tienen las demás normas jurídicas vigentes en una población territorial dada. Los usos y costumbres son normas de valor jurídico equivalente al de las leyes, y sus fuentes están en las naciones, las regiones, las comarcas y los municipios. Nunca en los Estados.

En tercer lugar, la expresión leyes estatales es una deformación ideológica del derecho, creada por el positivismo en el primer tercio del siglo XX. Salvo las ordenanzas y reglamentaciones de la organización burocrática, y los decretos del Gobierno, el Estado no puede crear las leyes ordinarias ni las de carácter orgánico. Hasta ahora las ejecuta por extensión indebida de su monopolio de la coacción. La ideológica expresión leyes estatales es un eufemismo, para no decir leyes nacionales, difundido por la demagogia de los nacionalismos separatistas, que aceptan estar en un Estado

«extranjero» antes que en una Nación matriz. Así sucede en los Estados de Partidos, donde la reacción pendular de los sentimientos abominó a destiempo del nacionalismo fascista, que aún subsiste en partidos independentistas.

El Estado de Partidos es tan bárbaro y elemental que, como en las dictaduras y Estados totalitarios, no crea problema teórico o conceptual en materia de representación y de legislación. Los partidos son a la vez órganos del Estado, legisladores y representantes de sí mismos. Bajo el pretexto de integrar a las masas en el Estado, una idea puramente fascista, la partidocracia suprimió la representación civil para que el partido estatal mayoritario en elecciones proporcionales, entre partidos estatales, hiciera las leyes en Parlamentos estatales y las ejecutara con Gobiernos de partidos estatales. El poder estatal que gobierna es el mismo que legisla. Esto se decide en unas elecciones que se llaman legislativas, pero que se conciben y realizan como si fueran elecciones presidenciales. Dada la estructura oligárquica de la organización interna de los grandes partidos, quien gobierna y legisla es el aparato permanente que controla y dirige al partido gobernante. Y la oligarquía de partidos legisla, con naturalidad corruptora, el interés de la aristocracia financiera, industrial y comercial.

Aunque las Constituciones de la partidocracia separan las funciones de legislar y gobernar, eso no tiene significado teórico ni efecto práctico. En un partido gobernante-legislador, ni siquiera cabe hablar de separación de funciones dentro de un mismo partido. La prohibición angelical del mandato imperativo no es impedimento para que la disciplina de partido imponga bloques de voto partidista en los Parlamentos. Si los Tribunales Constitucionales fueran independientes de los partidos que nombran a sus miembros, todas las leyes de la partidocracia serian declaradas nulas de pleno derecho, por infracción de la norma constitucional que prohíbe el mandato imperativo. Este escandaloso atropello de la Constitución partidocrática no ha sido denunciado jamás en los medios de comunicación ni en las cátedras europeas. Todo el mundo jurídico y político sabe que se legisla con ficciones engañosas. Todos se prestan a esta falsedad, que ha impedido hasta ahora el nacimiento de una ciencia política.

La investigación en esta materia tiene dos objetivos. Uno, detectar el momento y el lugar donde el proceso electoral de las representaciones monádicas, sin contradecir su naturaleza, culmina en la concreción de una representación nacional. Dos, encontrar el fundamento natural y jurídico de la trasformación de la potestad legislativa, propia de la Cámara de Representantes, en poder legislativo que promulgue las leyes, propio de un órgano nacional legitimado por la representación, con facultad de *legis ferenda*. Por eso es necesario describir ahora el camino recorrido por las representaciones monádicas, partiendo de la hipótesis optimista de que la República Constitucional, elegida en referendum nacional, ya está en vigor, y han sido proclamados los resultados de las primeras elecciones celebradas bajo el sistema mayoritario de candidaturas uninominales.

El día de las investiduras será declarado día de fiesta nacional. En la capital o ciudad mayor de cada circunscripción, engalanada por los vecinos y animada con pasacalles por la banda musical del distrito, tendrá lugar el solemne acto de investidura del diputado titular y del suplente, en el Ayuntamiento principal del distrito, con entrega de las correspondientes cartas credenciales ante todas las autoridades civiles de la mónada electoral. El diputado prometerá lealtad a la causa concreta y objetiva por la que ha sido elegido representante. No cabe más lealtad que la debida al programa de acción de la candidatura elegida por mayoría absoluta de electores para que ella represente al distrito. La comitiva de autoridades acompañará al diputado titular y al suplente a la toma de posesión en la oficina de la diputación, financiada por el distrito. La jornada se festejará con banquetes, espectáculos y bailes de civismo. Financiada por el distrito y dirigida por el diputado suplente, esa oficina será puente de comunicación permanente con el electorado. El suplente tramitará las iniciativas y quejas de los representados, que despachará con el diputado titular, a quien sustituirá en caso de fallecimiento, incapacidad declarada o revocación del mandato, sin necesidad de celebrar otras elecciones.

Reunida la Cámara de representantes en la capital del Estado, y verificadas las credenciales, se elegirá por mayoría absoluta al Presidente del Consejo de Legislación y al Coordinador de la Cámara, quienes quedarán en suspenso de sus representaciones de

distrito, y sus plazas vacantes serán automáticamente ocupadas por los diputados suplentes que los acompañaron en sus respectivas candidaturas. El Presidente y el Coordinador tomarán posesión de sus cargos. La Cámara se divide en dos instituciones estrechamente vinculadas, con funciones y cometidos diferentes: la Cámara de Representantes, presidida por el Coordinador, y el Consejo de Legislación, nombrado y dirigido por el Presidente electo.

El Consejo de Legislación, órgano de la representación nacional, tendrá la competencia de examinar las iniciativas legislativas procedentes de cualquier diputado, del Gobierno o de la Autoridad judicial, para decidir sobre la dimensión nacional de las iniciativas de ley, la constitucionalidad de las mismas y la generalidad de su contenido. El Presidente del Consejo de Legislación nombrará ocho o diez consejeros, procedentes de la diputación, para integrarlos en su Consejo de nueve u once miembros. Las iniciativas que a juicio del Consejo, cumplan los requisitos de nacionalidad, constitucionalidad y generalidad, se remitirán al Coordinador de la Cámara para que las pase a la Comisión competente según la materia. Si el dictamen de ésta es favorable, la proposición de ley será sometida a debate y votación en la Asamblea. Las proposiciones aprobadas se remitirán al Consejo de Legislación para que las promulgue y publique.

Los diputados integrados en el Consejo de Legislación serán sustituidos en la Cámara de Representantes por sus suplentes. El Coordinador fijará el orden de prioridades, el plazo de estudio a las Comisiones legislativas y el tiempo de debate previo a las votaciones en la Cámara de Representantes. La iniciativa legislativa de la Autoridad judicial tendrá tramitación preferente. La del Gobierno será prioritaria a la de los diputados. Si un solo diputado revocable tiene iniciativa legislativa, es superflua la iniciativa popular. Cada proposición de ley será defendida en el pleno de la Cámara por el firmante de la misma. Las que provengan de la Autoridad judicial o del Gobierno serán sostenidas por el Magistrado o Ministro que hayan elaborado las proposiciones de ley, sin derecho a votarlas. La réplica al discurso del proponente de la ley corresponderá a uno de los diputados que se opuso a su aprobación en el seno de la Comisión correspondiente, o al de mayor edad si no hubo oposición. Después de estos dos discursos, el

Coordinador abrirá el turno de intervenciones a los diputados que lo hayan solicitado, conforme al reglamento de funcionamiento de las Sesiones.

Las iniciativas de ley que no sean aprobadas por el Consejo de Legislación se devolverán a su procedencia, con un informe sobre los motivos del rechazo, y no se volverán a proponer antes de un año. Contra esta decisión no habrá recurso alguno. La aprobación de cada proposición de ley requiere el voto favorable de la mayoría absoluta en la Cámara de Representantes, salvo en las leyes Orgánicas que exijan una mayoría cualificada. Las que no sean aprobadas no podrán volver a proponerse antes de transcurrir el plazo de dos años. Las Comisiones de Control del Gobierno, las de Investigación de responsabilidades políticas en cargos estatales, o entidades públicas, y la aprobación de los Presupuestos Generales del Estado son competencias exclusivas de la Cámara de Representantes, y no necesitan intervención del Consejo de Legislación, cuya función se limita a la apertura y cierre del proceso legislativo de todas las proposiciones de ley, sea cual sea la fuente de su iniciativa, salvo la del Gobierno sobre la Ley de Presupuestos Generales del Estado.

La responsabilidad política es exigible y sancionable en cualquier momento, con independencia de que sea o no consecuencia de actos punibles. Si la Comisión de Control, donde la diputación opositora al gobierno será mayoritaria, considera que el acto es delictivo, dará cuenta al Consejo de Justicia, sin interrumpir el proceso político aunque se abra causa penal por el mismo hecho. La responsabilidad política es cosa distinta a la penal, y no se condiciona a ella. Puede haber absolución penal y condena política. La presunción de inocencia no cabe en el proceso político que por su naturaleza es de desconfianza. La dignidad de la representación exige la suspensión de funciones del diputado sospechoso.

Los partidos políticos no tendrán representación directa en la Cámara de representantes personales. No obstante, los diputados adscritos a partidos podrán agruparse para actuar mediante portavoces, que dispondrán en sus intervenciones orales del tiempo fijado en el Reglamento. Esta facultad la tendrán también los diputados sin partido que voluntariamente lo acuerden, y acrediten al Coordinador. Los grupos de diputados no tendrán privilegios que

los distingan de las diputaciones individuales. En todo caso, el voto en los Plenos y en las Comisiones siempre será individual y nominal.

Resueltos los problemas de estructura y funcionamiento del Poder legislativo, queda por justificar el fundamento de la potencia de las representaciones monádicas para crear una representación nacional, así como la legitimidad del proceso de mutación de la potestad legislativa de la Cámara de Representantes, en poder legislativo de la representación nacional, encarnada en el Consejo de Legislación. Dos cuestiones que en realidad tienen, como se verá enseguida, una misma legitimación común.

La doctrina europea sobre la sanción y promulgación de las leyes no superó la justificación histórica que tuvo, en la Constitución revolucionaria de 1791, con la división del poder legislativo entre la parte intelectual o dispositiva de la ley atribuida a la Asamblea, y la parte normativa o imperativa reservada al Rey. Tanto la teoría alemana como la francesa no salieron del círculo vicioso que suponía considerar implícito un mandato de la Asamblea al Jefe del Estado, para que sancionara y promulgara las leyes, o bien un mandato de éste a aquella para que preparara y aprobara el contendido de las normas legales. Tampoco se sale de la pobre visión de legista con la distinción entre la potestad legislativa *quoad ius* del Estado, y la potestad parlamentaria *quoad exercitium iuris* de la Nación. Esas potestades no están en pie de igualdad, y quien tiene la última decisión, la de promulgar, tiene y controla en definitiva el poder legislativo.

Tampoco ha sido afortunada la doctrina que ha querido diferenciar el veto del Jefe del Estado y su derecho exclusivo a sancionar las leyes, acudiendo al célebre texto de Montesquieu (*Espíritu de las Leyes*, lib. XI, cap. VI) donde distingue la «facultad de estatuir», como parte integrante del órgano legislativo, y la «facultad de impedir» (vetar), como poder de resistencia extraño al poder legislativo. Tanto si es parte integrante como si es extraña al poder legislativo, el veto y la sanción del poder ejecutivo privan a la representación de completa autonomía en su poder de legislar. Lo mismo sucede si el Presidente de la República tiene la facultad de pedir un nuevo debate, como en las Constituciones francesas de 1848 y 1875. Se recuerdan estos hechos para demostrar que, antes

de existir el Estado de Partidos, tampoco había separación de poderes en el sistema parlamentario.

La Teoría Pura ha de razonar *ex novo* para encontrar el fundamento jurídico de la conversión de la suma de representaciones monádicas en representación nacional, sin necesidad de acudir al precedente histórico de lo que sucedía antes de la organización del Estado, como fuente única del derecho positivo. Y sin caer en el círculo vicioso de los mandatos tácitos, bien sea el de los representados al Poder ejecutivo, para que éste sancione y promulgue las leyes aprobadas por los representantes, o bien sea el del Ejecutivo al Legislativo, para que éste elabore y apruebe previamente las leyes que aquél debe sancionar, promulgar y publicar. Ambas hipótesis se basan en dos presupuestos inaceptables: que la Nación es una abstracción sin posibilidad de ser concretamente representada y que la *vis coactiva* de las normas jurídicas, y de la ley en particular, sólo puede darla el Estado. Los usos y costumbres son coercitivos y, sin embargo, no son estatales.

En los actuales Estados europeos es inconcebible que la abstracción estatal no presuponga la existencia de una abstracción nacional, como a la inversa. Pues ambas son abstracciones totales y reales. Tan sistémica es la idea de Estado-Organización, como substantiva es la de Nación-Sociedad. El poder ejecutivo sintetiza la fuerza irresistible del Estado, el poder legislativo expresa la representación orgánica de la Nación. La etimología griega de abstracción indicaba la acción de separar o arrancar. Era acto de abstracción arrancar a un individuo del estado de esclavitud para pasarlo al de ciudadano. También es acto de abstracción separar Estado y Nación en el concepto y en la realidad, si no se elimina ni destruye lo abstraído. A este tipo lo llamó Tomas de Aquino abstracción de segundas intenciones, donde la forma se separa de la materia, o el Estado de la Comunidad Nacional. La doctrina escolástica de Juan de Santo Tomás fue recogida y desarrollada por Jacques Maritain bajo el lema «distinguir para unir», como principio de los grados del saber. Es interesante recordar que el primer grado de abstracción real funda la diversidad de los individuos en el seno de la especie, en virtud del principio de individuación; y que para unir lo distinguido o separado, Estado y Nación, se necesita la acción de un principio de mediación ontológica que la realice sin

violencia.

Una convención doctrinal denomina poder ejecutivo al del Gobierno, a pesar de que la potencia ejecutiva la tienen todos los órganos del Estado, desde las resoluciones judiciales a las actuaciones de la policía. Es más, los actos que agotan la vía administrativa son ejecutivos, aunque después sean anulados en la jurisdicción contencioso-administrativa. Y las imposiciones fiscales no pueden recurrirse ante los Tribunales económicos sin haberlas ejecutado previamente. Otra convención llama poder legislativo a la asamblea de la representación nacional, pese a la cantidad de normas estatales en forma de Decretos, Reglamentos, Órdenes y Ordenanzas.

El poder constituyente establece en la Constitución de la RC una radical diferencia de naturaleza entre las elecciones presidenciales y las legislativas. En aquellas se elige al titular del cargo superior del Estado. A la persona que asume la carga de la administración de la organización estatal y la responsabilidad de definir y dirigir la política del Gobierno, al Presidente de la República. Sus funciones son todas las inherentes al cargo. En las elecciones legislativas se eligen representantes de los ciudadanos para defender sus intereses en la acción de legislar, y para controlar al Gobierno. Las diputaciones no son cargos nacionales ni de distrito, sino encomiendas políticas. Entre ellas, la de integrarse en un colegio nacional con poder legislativo y de control del Gobierno. La distinta función de los elegidos para un cargo y de los elegidos para una representación pide cualidades humanas distintas en el titular de un puesto de imperio y en el representante de ciudadanos sin imperio; en los que han de dirigir voluntades y los que han de anticipar inteligencias; en los que han de mandar y los que han de prevenir las razones de la obediencia; en fin, en la distinta competencia técnica y humana para gobernar o legislar. Por eso, el candidato presidencial no tiene que ser forzosamente diputado.

Dada la distinta naturaleza de los poderes ejecutivo y legislativo, y la mayor proximidad de aquél a los sectores sociales que sostienen al gobierno, la corrupción amenaza más a los que mandan que a los que sólo tengan representaciones. En la democracia directa, Sócrates no veía mayor bribonada que la de engañar a los ciudadanos haciéndose pasar por hombre capaz de gobernar. En el

régimen parlamentario, Gramsci calificaba la inepcia política como bribonería moral. En el Estado de Partidos, sin representación política parlamentaria, la metástasis de la corrupción en la clase gobernante y en los aparatos de los partidos de voto masivo, ha desplazado la simplona granujada del aprovechado de ocasión, hacia el provechoso y tupido tejido de crímenes que reviste de hipocresía el enriquecimiento sin causa de los hombres del Estado. El paso de la bribonería al delito marca el regreso de las costumbres políticas, desde el parlamentarismo a la partidocracia resultante de la guerra mundial.

Sin necesidad de acudir al precedente de las Naciones sin Estado, ni a las ficciones de la tradición parlamentaria, la Teoría Pura resuelve el problema de la conversión de las representaciones monádicas en representación nacional, derivándola de la propia encomienda de los electores a las diputaciones. No sólo para ser representados y defendidos contra los abusos del Estado, sino también para ser integrados en una representación nacional que asuma la función del poder legislativo. Sin intervención del Estado, este proceso se desarrolla íntegramente en el seno de la Asamblea compuesta por la Cámara de Representantes y el Consejo de Legislación.

No hay necesidad de explicitar la gran cantidad de cuestiones espinosas que evita o resuelve esta estructura del poder legislativo, en comparación con el sistema del bicameralismo, en Estados no federales, y con los Estados de Partidos: ausencia de garantías institucionales contra la endémica corrupción en el impulso de la iniciativa legislativa; proliferación de leyes efímeras; trabajo a destajo que valora la productividad más que la calidad de las leyes; constante intervención de órganos y autoridades estatales en el proceso de legislación; prioridades arbitrarias en la tramitación de las leyes; escaso número de iniciativas judiciales; anulación de la iniciativa legislativa de un solo diputado; falta de neutralidad objetiva del Presidente de la Asamblea; formación de Comisiones legislativas o de investigación con el mismo criterio proporcional que impide el control del gobierno; no exigencia de responsabilidades políticas con independencia de las penales; repetición de iniciativas iguales en distinta coyuntura; omisión legislativa para perpetuar dominaciones tradicionales o nuevas.

La sencillez de la configuración del Poder legislativo en la RC proviene de la elemental distinción entre la función representativa de los ciudadanos, atribuida a la Cámara; la representación de la Nación, atribuida a la Presidencia del Consejo de Legislación; la función legislativa, repartida según la naturaleza de sus fases entre la Cámara y el Consejo; y el control del gobierno con exigencia de responsabilidades políticas, encomendado a la Cámara. Así se dejan en pie de igualdad las relaciones del Estado, representado por el Presidente de la República y su Consejo de Ministros, con la Nación representada por el Presidente del Poder legislativo y su Consejo de Legislación. Un equilibrio de poderes más profundo que el ideado por Montesquieu, pues no deriva de la idealización de la Monarquía Parlamentaria inglesa, ni de una inspiración teórica o abstracta, sino de la distinta naturaleza del asunto legislativo y del ejecutivo, manifestada en Europa desde la Revolución francesa. Al Estado y a su Poder ejecutivo le corresponden lo público y lo político. Con la representación de la Sociedad, los ciudadanos tienen el control de la Legislación, del Gobierno y de la Administración Pública. A la Nación, representada por el Poder legislativo, corresponde la relación entre lo privado, lo público y la política.

Que el Estado decrete y reglamente, pero que no legisle. Su naturaleza imperiosa le impide hacerlo con equidad. Que la Nación legisle, pero que no gobierne. Su naturaleza comunitaria es reacia al orden vertical. Que la sociedad civil defina las hegemonías políticas y culturales, pero que no las ejecute. Su naturaleza espontánea no asimila artificios en la ordenación civilizada. Que la sociedad política intermedie entre la Comunidad nacional y el Estado, pero que éste no la estatalice, pues la naturaleza involuntaria de la Comunidad nacional quedaría aniquilada como fuente civil de la Ley.

En el sistema de la RC desaparecen todas las aporías conceptuales y las contradicciones reales creadas por una Revolución francesa que rompió el equilibrio entre Estado y Nación, dando la primacía a ésta sobre aquél, lo que condujo a la desorganización ética del Estado, y al desconocimiento de la necesidad de una sociedad política intermedia entre ambos, lo que causó la confusión de Nación y República en facciones totalitarias del Estado.

Para no caer en petición de principio, la operación de integrar las unidades de representación monádica en una sola representación nacional, con poder exclusivo de promulgar y publicar las leyes, no sólo requiere la voluntad de instituirla con la fuerza creadora del poder constituyente, expresado en una norma *ad hoc* de la Constitución, sino también la permanente vigencia de una entidad real de mediación institucional entre la Comunidad nacional y el Estado, inexistente en el Estado de Partidos. Por su naturaleza mixta, mitad representativa de la Sociedad política y mitad ejecutiva de las leyes con dimensión estatal, esta institución mediadora no puede ser otra que la Presidencia del Consejo de Legislación.

El poder constituyente de la libertad política colectiva introduce en las Constituciones el principio de intermediación entre el Estado y la Nación, no por capricho de una voluntad imperial, ni por la fuerza imaginativa de un poder activo que no encuentra límites en la realidad que constituye, sino precisamente porque la razón de ese principio es evitar los procesos de realización totalitaria de la potencias políticas polarizadas en principios contrarios o divergentes. La libertad no deja de ser natural cuando rechaza la obediencia a leyes que no procedan de ella, del mismo modo que la Naturaleza se niega a obedecer leyes que no provengan de la necesidad. Ésta es para las leyes físicas, lo que aquella para las humanas.

Donde hay contrarios hay necesidad de intermediación, sea en las cosas inorgánicas o en las orgánicas. La contrariedad en las leyes humanas se manifiesta con el divorcio de su *vis directiva* y su *vis coactiva*. Cuando ésta es mayor que la razón de aquella, las leyes se acatan por temor. Cuando su razón dispositiva no es comprensible, las leyes se cumplen por rutina en la obediencia a la Autoridad. Sólo hay libertad de consentimiento cuando un principio de intermediación hace evidente que la *vis coactiva* de las leyes también procede de la misma fuente que les ha comunicado la fuerza directiva de la razón colectiva. Ahí se confunden las razones de legislar y las razones del legislador, la mente de la ley y la mente del derecho a dictarlas. En realidad, lo que persigue el principio de mediación es lo mismo que provoca, en la naturaleza humana, la obediencia espontánea a órdenes improvisadas para remediar los

efectos calamitosos de las grandes catástrofes naturales. El bien y el mal sólo parecen comunes si son visibles.

La visibilidad del bien común, que creen perseguir las leyes, sólo se alcanza si quien las hace es algo subjetivamente común con quien las obedece. Lo que importa en este caso no es tanto que las leyes sean justas o convenientes a la comunidad a que se destinan, como la naturaleza común del órgano legislativo y de los que lo han instituido. La Autoridad es lo menos común en las sociedades plurales; y el consenso político, la forma de manifestar la completa ausencia de Autoridad en el pequeño círculo de los agentes de la política. La falta de Autoridad se suple con la renuncia a la política, sustituida por el consenso de reparto de poderes proporcionales de lo común. Esa es la profunda razón de que el Estado y el consenso estatal carezcan de legitimidad o autoridad social para erigirse en legisladores, dando fuerza coactiva a leyes no promulgadas ni publicadas por la asociación de representantes de los que han de obedecerlas.

Lo que se trata de averiguar no es la constitucionalidad del derecho de los representados a que sólo sus representantes estén legitimados para promulgar leyes obligatorias para todos, pues esa cualidad la atribuye el simple hecho de que una norma de la Constitución lo prescriba, en virtud del poder constituyente de la libertad que así lo decide. Lo que interesa saber es el fundamento natural, moral, racional o sistémico de que una norma constitucional retire del Estado ese poder para entregárselo a la Nación, es decir, a la comunidad nacional de las representaciones políticas.

Una cuestión análoga fue estudiada y sometida a crítica por los constitucionalistas anteriores a la guerra europea, cuando se preguntaron si el poder municipal era una concesión del Estado o un derecho histórico y natural de las comunidades de vecinos. Salvo algunas excepciones en la doctrina francesa, la opinión dominante se inclinó por la tesis estatal, incluso en materia de policía municipal, por la triple razón de que el Estado tiene el monopolio legal de la fuerza, el municipio no tiene poder legislativo y el Ayuntamiento carece de medios coactivos propios.

Estos argumentos ocultan que los Ayuntamientos legislan con Ordenanzas y tienen medios coactivos para aplicarlas. Si carecen de

originalidad normativa se debe a que sus ordenanzas sanitarias, urbanísticas o de orden público están calcadas de la legislación del Estado, y éste no tiene reparos en reconocerlas como suyas, creando la apariencia formal de que la potestad municipal es una delegación de la estatal. Todo esto es consecuencia de la concepción positivista del derecho y de la ley como producto exclusivo del Estado. Doctrina que no explica la cantidad de ordenanzas municipales, con valor normativo, que por su peculiaridad vecinal o medioambiental no son asimilables a las leyes deducibles de un espíritu nacional o estatal. ¿Acaso no existen impuestos municipales?

Aún queda por encontrar el fundamento natural y jurídico que autorice la trasformación de la potestad legislativa, propia de la Cámara de Representantes, en verdadero poder legislativo que promulgue las leyes con fuerza de coerción, propio del órgano nacional resultante de la aplicación sistémica del principio de representación política a la comunidad nacional.

Pues en una elección de primer grado, los diputados sólo pueden obtener la representación individuada de la circunscripción electoral que los diputa a la Cámara nacional de Representantes. Por si misma, esta Asamblea no representa a la Nación, porque sólo es un agregado de representaciones monádicas separadas. Para crear la representación nacional, la Cámara ha de cumplir el mandato constitucional de dividirse en dos órganos representativos, la Cámara de representantes monádicos y la Presidencia del Consejo de Legislación, con la distinta función de aprobar las leyes y dotarlas de la fuerza coactiva que las representaciones monádicas no tienen.

La Cámara de representantes elige por mayoría absoluta un Coordinador de sus sesiones, en el proceso de aprobación de las leyes, que también organizará las Comisiones de control del Gobierno. Acto seguido, en elección de segundo grado, conforme a los poderes recibidos en las elecciones monádica con esa finalidad, la Cámara de representantes elige por mayoría absoluta al Presidente del Consejo de Legislación, facultándolo para que designe libremente entre la diputación a los miembros restantes. Este Consejo, sometido a la regla de la mayoría en sus decisiones, recibe y filtra las iniciativas legislativas merecedoras de pasar a la Cámara de Representantes. Las proposiciones de ley aprobadas por

ésta se promulgan y publican como leyes en el Boletín oficial de la Nación, por la Presidencia del Consejo de Legislación. La elección de esta institución nacional, por los representantes monádicos, se constituye en representación de la comunidad nacional. Órgano representante de la Nación, que no es representable por la suma de mónadas electorales. En tanto que representación de todas las unidades monádicas, está legitimado para promulgar las leyes nacionales con la *vis coactiva* sedente en la Nación y la *vis directiva* de la Cámara de Representantes monádicos.

Así como en el régimen parlamentario, y en la partidocracia, los diputados de unas elecciones legislativas elijen arbitrariamente, sin causa legítima, al Presidente de otro órgano distinto de la representación, como el poder ejecutivo del Gobierno y de la Jefatura del Estado, en la RC, con sólido fundamento en la homogeneidad y finalidad de los poderes recibidos, las representaciones monádicas están legitimadas para elegir al órgano supremo de un poder legislativo que, en nombre y representación de la Nación, promulgue las leyes y las publique. Esta es la principal innovación institucional de la representación política en la República Constitucional.

Aunque la Teoría Pura no se deduce de antecedentes históricos, eso no significa que desconozca los fundamentos de los hechos lejanos que establecieron o expresaron la potestad exclusiva de la Nación para dictar leyes. El fundamento de la nacionalidad de las leyes ya se encuentra en el dramático debate del juez Edward Coke con el Rey Jacobo I, siempre recordado por los grandes magistrados que, desde el famoso Juez Marshall en el caso *Marbury contra Madison* (1803), hasta el Presidente de la Corte Suprema de Israel, Aaron Barak (*La Corte suprema y el problema terrorista*, traducido al español por la Fundación Abravamel en Internet, mayo de 2009), defendieron la libertad política con el principio de que la potestad de legislar pertenece a la Nación y no al Estado.

Dijo el juez Marshall: «los que han sancionado Constituciones escritas, las consideraban como ley fundamental y suprema de la Nación. Muchos estiman que sus antecedentes más lejanos se encuentran en Grecia y Roma. Otros autores señalan que Inglaterra y España durante la edad media son ejemplos de la promulgación de numerosos fueros y cartas que limitaban el poder del Rey. Ya en

los tiempos modernos, en 1612, se recuerda el caso del juez Coke enfrentado al Rey Jacobo I, para hacer prevalecer el derecho sobre la voluntad del monarca. Igualmente, en Inglaterra con el *Agreement of the people y el Instrument of Government*, en 1647 y 1653 (en los tiempos de Cromwell) se proclamó que los principios fundamentales de la Nación estaban por encima de las facultades del Parlamento».

En Israel, una Nación que se ha dado once Leyes Fundamentales ante la dificultad religiosa de dotar a su Estado de una Constitución formal, Aaron Barak dice: «Se cree que hubo una disputa entre el Rey Jaime I y el juez Coke. La cuestión era si el Rey podía hacerse cargo del área de lo judicial y tomar decisiones a ese respecto. Al principio, el Juez Coke trató de persuadir al Rey de que él no contaba con la experiencia requerida para juzgar. Este argumento no convenció al Rey, que se levantó y dijo *Quod rex non debet sub homine, sed sub deo et lege*».

Inglaterra tenía un derecho común como cuerpo sustancial de la legislación del Reino. Los jueces basaron su jurisprudencia en ese *common law*, contra la pretensión de los Reyes de ser legisladores. Pretensión que no fue legitimada hasta la creación por Bodino de la soberanía absoluta, siglos después. Para comprender el drama de Coke, Justicia mayor del Tribunal de Peticiones, hay que situarlo en la controversia con Francis Bacon, defensor de la razón natural de las leyes. Contra ese iusnaturalismo, Coke elaboró la razón artificial del derecho. El 13-11-1608 tuvo lugar la famosa escena. Edward Coke: «el *common law* protege al Rey». Jacobo I: «eso constituye traición, el Rey protege al derecho, no el derecho al Rey». Amenazándolo con el gesto, Coke cayó desvanecido a sus pies, pero la independencia judicial quedó consagrada en Inglaterra. La aplicación del *Corpus* jurídico justinianeo en el derecho judicial del continente europeo, especialmente en los países latinos, y la doctrina de los glosadores de Bolonia, no dieron lugar a la necesidad de que se produjera en ellos el enriquecedor fenómeno cultural de la recepción del derecho romano, como en los pueblos anglosajones y nórdicos. La vigencia del derecho romano dio continuidad a la concepción del derecho común que permitió las codificaciones de las leyes (Austria, Prusia, Francia). Con el inconveniente de considerarlas como textos sagrados que los jueces no podían interpretar sino únicamente aplicar en su sentido literal.

La Revolución francesa, prohibiendo a los jueces que interpretaran las leyes, y esto nadie quiere recordarlo, abrió la carrera judicial a los jueces legos que eligiera el pueblo.

Este democratismo de la judicatura, que dejó huella en la institución del jurado para ciertos tipos de delito, afortunadamente marcó el estilo literario de la legislación codificada, con unos patrones gramaticales y semánticos de sencilla comprensión en pueblos y épocas de cultura agrícola y artesanal, que no pudo ser continuado en las leyes posteriores a la guerra europea. Especialmente en los tipos de contrato innominado del derecho mercantil. Terreno donde la jurisprudencia y la doctrina continental están realizando un proceso interminable de recepción del derecho anglosajón, sin tener una terminología adecuada a la definición de los nuevos contratos mercantiles y financieros, que la lengua inglesa impone en el comercio internacional, no porque sea más precisa o rica en el vocabulario, sino porque ha sido la primera en tipificarlos, calificarlos y regularlos.

Al perverso fenómeno antes analizado de la inestabilidad de las leyes, se ha unido, desde la guerra mundial, el lenguaje enrevesado y exótico que usan las nuevas leyes continentales, a causa de la deficiente comprensión de las instituciones jurídicas anglosajonas que les sirven de modelos. El precepto de que la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento, deja de tener sentido cuando hasta los propios magistrados no las entienden.

La revolución institucional en materia legislativa, propuesta en esta *Teoría Pura*, debe acompañarse de una profunda renovación del lenguaje jurídico, para que nuevas generaciones de legisladores y jueces acerquen la comprensión de las leyes y las sentencias a los que han de acatarlas. Mientras tanto, las leyes no deben publicarse sin revisión de su estilo y de los términos traducidos de otro idioma, para que la letra se corresponda con el espíritu de la causa típica, o *iusta consideratio*, del contrato atípico que primero tipifica la costumbre y luego regula la ley. En las leyes debe encontrarse la mejor expresión del idioma en claridad y rigor lingüístico.

Capítulo V

Presidencia del Consejo de Justicia

Autoridad y Potestad Judicial

En sus orígenes etimológicos, la voz justicia indicaba la justeza o el ajustamiento de algo particular al orden cosmético del universo. Para los griegos, el orden de la *physis* era el mismo que el de la *polis*. La historia del concepto de justicia marca su lenta separación de la necesidad natural y de su progresiva vinculación al mundo moral de la libertad. En el lenguaje común, el término justicia arrastra la intuición de que se debe dar a cada persona el trato que se merece. Todavía resuena en el corazón de los pueblos la máxima romana de que «la justicia es dar a cada uno lo suyo». Este concepto presupone un momento anterior de justicia distributiva, donde se ha definido lo suyo, y a partir del cual entró la idea de justicia conmutativa. Aquella máxima sigue teniendo vigencia como si fuera una verdad evidente de la identificación de la justicia con la ley. Ser justo era simplemente ser legal. Como aún se dice de un hombre legal.

Desde que la evolución del sentimiento del derecho permitió enjuiciar también el sistema legal y percibir leyes injustas, aunque hubieran sido correctamente promulgadas, el criterio de justicia no pudo limitarse al ámbito estrictamente legal y se expandió a todo el mundo moral y social. Es precisamente la diferencia entre lo legal y lo legítimo lo que resulta básico en la teoría de la justicia de la República Constitucional.

La *Ética a Nicómaco* distingue las clases de justicia referidas a los distintos tipos de relaciones sociales en la *polis*. La Justicia distributiva se refiere a la relación entre gobernantes y súbditos, con particular atención a los criterios de reparto de honores,

riquezas y bienes sociales. La Justicia conmutativa se refiere al intercambio de bienes entre particulares, y se rige por la igualdad de valor de las recíprocas prestaciones. La Justicia correctiva está en la proporcionalidad o equilibrio entre delitos y castigos. Para Aristóteles, el criterio último de la justicia se encuentra en la igualdad. Tratar a cada uno de esos casos típicos requiere un sentido propio y general de la justicia que, aún siendo de carácter subjetivo, no puede estar desligado del orden objetivo y natural que ha constituido la *polis*. Tomás de Aquino unió la tradición aristotélica del concepto de justicia con la Idea de lo justo en Platón y en la doctrina cristiana. La justicia era ya virtud. Dar a cada uno lo suyo su criterio. Y lo suyo no era lo ajustado a la naturaleza, sino lo decidido por «una ley establecida, aceptada, conocida y firme, que sirva de común consenso de norma de lo justo y de lo injusto» (Locke).

Para el utilitarismo anglosajón esa norma quiere fomentar el mayor grado de felicidad o de satisfacción al mayor número de personas, «en aspectos esenciales del bienestar humano» (J.S.Mill). Entre las siete clases de justicia que han llegado a distinguirse —conmutativa, distributiva, redistributiva, correctiva, utilitaria, social y legal—, sólamente esta última pertenece al ámbito de la Administración de Justicia por los jueces. Todas las demás pueden ser, en el mejor de los casos, criterios de legislación o de jurisprudencia. Pero incluso el concepto de ley justa no significa que responda en su contenido preceptivo al ideal de alguno de los tipos de justicia definidos en la filosofía. La justicia conmutativa, la que exige reciprocidad o equivalencia de las contraprestaciones sinalagmáticas en los contratos entre particulares, pertenece al derecho privado. La correctiva, al derecho penal. Las otras cuatro —la distributiva, la redistributiva, la utilitaria y la social—, si no están incorporadas al espíritu y la letra de un texto legal, de orden fiscal, presupuestario, expropiatorio o asistencial, no son principios directivos de la jurisdicción de los Tribunales.

Una ley justa quiere decir simplemente que, por su forma y su contenido normativo, la ley es constitucional. De ahí, la necesidad judicial de que las Constituciones regulen las garantías institucionales de todos los procesos, a fin de asegurar el derecho de los justiciables a ser juzgados con imparcialidad, por jueces

predeterminados, según criterios objetivos de competencia territorial, material o funcional, y con estricta observancia del procedimiento establecido. Llamado proceso justo precisamente por su legalidad. Presupuesta la constitucionalidad de las leyes, la justicia legal se reduce al derecho individual a un proceso justo, o sea, legal.

Si la constitucionalidad de las leyes es el único requisito de la justicia legal, son injustos los regímenes políticos que no dan a la jurisdicción ordinaria la potestad de examinar, desde la primera instancia, y aplicar a la sentencia, la nulidad de la ley inconstitucional invocada. No para suspender el juicio hasta que otra jurisdicción no judicial resuelva la cuestión, sino para estimar en el fallo, bien sea de oficio o a instancia de parte, la nulidad de la acción inconstitucional emprendida. Es la primera condición. Si los Jueces y Salas de apelación o casación no tienen esa potestad, no existe siquiera posibilidad teórica de un poder judicial autónomo e independiente de un poder legislativo infalible. La segunda condición, exigida por la imparcialidad o presunción de imparcialidad de la actuación judicial, está en su indiferencia ante el estado político o social del justiciable. Si una de las partes es la Administración Pública, como sucede en la jurisdicción contencioso-administrativa y en la reclamación de daños al Estado por mal funcionamiento de algún servicio público, incluido el judicial, no habrá poder judicial sin dar autonomía constitucional a la judicatura.

Por autonomía de la judicatura ha de entenderse no sólamente la organizativa y la funcional, en tanto que corporación separada de los restantes cuerpos del Estado o la Sociedad, sino también la financiera. Donde la justicia es gratuita, la dotación de recursos económicos a la estructura material, a la instalación inmobiliaria y a la nómina de todo el personal incorporado de modo permanente o transitorio a la función judicial, es una obligación exigible a los contribuyentes. En los Presupuestos del Estado debe figurar la partida correspondiente que ha de aprobar anualmente la Cámara de Representantes. La previsión y la revisión de este gasto público no puede hacerlas el Gobierno. Sería un modo indirecto de impedir la independencia de un poder judicial autónomo.

La tercera condición de la imparcialidad judicial opera con el

principio de la absoluta igualdad de los justiciables en el proceso. En este terreno no puede existir excepción o privilegio alguno. Si todos los ciudadanos son iguales ante la ley, todos deben ser iguales ante los Tribunales. La inmunidad del Jefe del Estado, de los miembros del Consejo de Gobierno, del Consejo de Legislación, de la Cámara de Representantes o del propio Consejo de Justicia, sería una idea tan bárbara como denigrante para la sociedad que la tolerase. Pues nada puede ser más pernicioso, en la consideración de la justicia legal como valor ciudadano, que se privilegie y se discrimine a quienes, por los cargos públicos que ocupan, mejor situados están para delinquir con impunidad y eludir la acción de la justicia. La única inmunidad que está justificada es la que se ampara en la libertad de palabra durante el ejercicio de la función parlamentaria, y no para las expresiones que se pronuncien fuera de la Cámara de Representantes. Otra cosa diferente es que el juicio político de prevaricación, contra esas personas principales, tenga cauces o fueros procesales adecuados o singulares, no por consideración o respeto al titular del cargo, como sostiene la sacrílega doctrina de la estigmatización social, pero sí por la mayor complejidad de los asuntos implicados en los delitos de altos cargos políticos, y por la necesidad de mayor experiencia para juzgarlos.

La cuarta condición de imparcialidad se refiere a los procesos judiciales en los que son parte los administradores de las empresas más potentes en los sectores financiero, industrial, comercial o mediático, o bien, en el polo opuesto, las categorías sociales de obreros y empleados. Para resolver los conflictos laborales existe una jurisdicción especial cuya jurisprudencia está basada en la injusta presunción de hecho, no de derecho, de que el empleado tiene la razón, cualquiera que haya sido su comportamiento con la empresa. Pero no existe jurisdicción especial para resolver los conflictos causados por los abusos de las grandes empresas en los contratos civiles entre desiguales en potencia. La RC ha de crear esta jurisdicción específica.

Antes de entrar en la materia propia de lo que se llama poder judicial, conviene hacer una breve reflexión sobre la justicia social y los derechos sociales, que aun siguen siendo juzgados con criterios ideológicos, para comprender que la Teoría Pura de la RC, exclusivamente referente a la forma de Estado, no tiene que

ocuparse de las cuestiones concretas que dependen de la política inherente a la forma de gobierno. Todo el desarrollo de la Teoría Pura presupone la existencia de una democracia política o formal, y unos derechos sociales constitucionalizados.

Históricamente el concepto de justicia social aparece, en el siglo XIX, como solución espiritual de la llamada cuestión social, para crear una alternativa moral a la solución material de la revolución socialista. La expresión *giustizia sociale* fue acuñada por el jesuita italiano Luigi Taparelli en *Saggio teorético di dritto naturale, appoggiato sul fatto* (Livorno, 1843), cuya tesis central es que la justicia social debe igualar de hecho a todos los hombres en los derechos de humanidad. Siendo uno de los fundadores de la doctrina social de la Iglesia, Taparelli basó su idea de la justicia social en una renovación del pensamiento tomista, considerándola diferente de la justicia conmutativa y distributiva.

A fines del siglo XIX, el término *social justice* se usó por los socialistas fabianos (*Fabian Essays in Socialism*, 1889) para realzar la finalidad ética de la evolución impulsada por reformas sociales favorables a las clases más débiles y necesitadas de protección. Ese concepto de justicia social fue adoptado enseguida por la socialdemocracia del Partido Laborista y por algunos sectores liberales. En Francia, el propio Jean Jaurés, dirigente del Partido socialista, acogió la idea de justicia social para dar con ella carácter ético y pacifista al socialismo marxista. La Organización Internacional del Trabajo (OIT), creada en 1919, incorporó la noción de justicia social a su constitución, como fundamento de la paz universal.

En 1931, la Encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI cimentó, con ese propósito político, la doctrina Social de la Iglesia, como criterio de distribución de la riqueza que puede reducir la diferencia entre ricos y necesitados, dando a cada uno lo suyo en la distribución de los bienes, y revocando su partición actual, para ajustarla a las normas del bien común, pues toda persona sensata percibe el peligro que entraña la enorme diferencia entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de necesitados. El socialismo marxista denunció siempre la falsedad ideológica de la justicia social, equiparándola a la caridad, y la imposibilidad de traducirla en normas aplicables por los jueces, sin acudir al etéreo

concepto de equidad, para interpretar el sinalagma contractual en los contratos laborales y en sus obligaciones recíprocas.

La quinta condición de imparcialidad de Jueces y Magistrados consiste en su competencia jurispericial en doctrina jurídica y técnica procesal. La ignorancia de las leyes no disculpa de su cumplimiento, pero la ignorancia de la ciencia hermenéutica en la interpretación de las leyes, causa sentencias injustas. Un juez incompetente es más peligroso para la sociedad que un juez prevaricador. El delito de éste es particular y ocasional, el daño de aquél es general y sistemático. La vocación judicial necesita estar vigorizada por su alta remuneración comparativa y un gran prestigio social, para que sean llamados a ella los mejores cerebros jurídicos, salidos de las Facultades de Derecho con conocimiento científico de la hermenéutica.

La jurisprudencia europea continúa interpretando los textos legales con los criterios gramaticales y de sentido lógico-coherente que, en la época de las codificaciones, no eran diferentes de los utilizados para interpretar la voluntad de los particulares, reflejada en los documentos que formalizaban sus negocios jurídicos. Desde la segunda mitad del XIX, la hermenéutica ha devenido una ciencia tan rigurosa como la traducción verídica de un texto a otro idioma. La locución latina *inter pares*, procedente del griego *meta fraxtes*, señalaba al que se colocaba entre dos personas para hacer conocer con precisión a cada una lo que la otra le decía. La posición del intérprete original sigue siendo la del juez que, situado entre lo que dicen los litigantes y lo que dice la ley, respecto del pleito que sostienen, está obligado a comunicarles en el fallo quien es el que ha entendido correctamente, y por qué, el lenguaje del legislador.

Esta necesidad de traducción convierte al juez en hermeneuta constructor del puente que enlaza dos mundos, el abstracto de la ley y el concreto de la relación litigiosa; y dos tiempos, el de la promulgación de la ley y el de su aplicación en la sentencia. Sin observar las reglas de la heurística, en la selección de los actos jurídicos que deben ser interpretados, y de la hermenéutica, en la interpretación de las leyes y los hecho sobre los que se litiga, la probabilidad de sentencias justas es la del azar de cara o cruz en la moneda lanzada al aire, pese a la probidad de los juzgadores. La carrera de abogado no basta para aspirar a la judicatura, si no la

complementan conocimientos básicos de sociología del derecho y de hermenéusís jurídica. Las reglas legales para la interpretación de las normas son insuficientes. Tan importantes como los códigos son los criterios interpretativos. Pero el desarrollo de la hermenéutica ha sido tan autónomo que terminó por olvidar su condición de método, para convertirse, con Heidegger, Gadamer y Ricoeur, en una ontología del «acontecer hermenéutico». El poeta nos advirtió del peligro. «Los hombres interpretan las cosas según el sentido que les dan, muy diferente quizás de aquel al que se dirigen las cosas mismas» (Shakespeare, *Julio Cesar*, acto I, escena. III, Cicerón).

Menos mal que la ciencia jurídica tuvo la fortuna de encontrar en la obra magistral de Emilio Betti, sobre la interpretación de las leyes y los actos jurídicos (1949), la escuela que rebajó las ambiciones ontológicas de la hermenéutica filosófica, para volver a ponerla, en tanto que ciencia de la interpretación jurídica, al servicio metódico de la jurisprudencia europea continental. Una obra comparable a la del «acto de habla» en el derecho anglosajón, que pone en la promesa la primera piedra del edificio jurídico.

Cumplidas la cinco condiciones de imparcialidad de la judicatura, se puede entrar en el examen de esa cosa que tan extrañamente se llama poder judicial, no porque juzga según la ley y haga ejecutar lo juzgado, eso no sería poder sino facultad, sino porque se le supone a la judicatura tener un poder de resistencia a las injerencias del poder ejecutivo o el legislativo en la propia función jurisdiccional. Lo cual presupone la necesidad de una corporación judicial independiente. La primera vez que se consideró como poder del Estado a la potestad de la función judicial, en las cosas que dependen del derecho civil, fue en este párrafo de Montesquieu. «Existen en cada Estado tres clases de poderes: la potestad legislativa, la potestad ejecutiva de los cosas que proceden del derecho de gentes y la potestad ejecutiva de aquellas que dependen del derecho civil. Se dará a ésta ultima el nombra de potestad de juzgar y la otra se llamará simplemente potestad ejecutiva del Estado» (*Esprit des Lois*, lib. IX, cap. VI).

Cuando Montesquieu reinterpretó de este modo a Locke, ya había sido dictada el *Acta de Establecimiento* de 1700, que garantizaba la continuación de los jueces ingleses que observasen buena conducta. Preocupado por su propia situación de magistrado,

quiso afirmar la independencia de la judicatura francesa con dos variaciones en la doctrina de Locke: si la función del ejecutivo era aplicar las leyes, este poder pertenece a los jueces, y si el poder federativo garantizaba la paz externa por la fuerza de defensa interna, este poder pertenece al Gobierno. El propio Montesquieu aclaró que el llamado poder judicial no era una potestad comparable a la de legislar o gobernar.

Hamilton expresó la diferencia en *El Federalista* (*Fondo de cultura Económica*, México, 1943, pp.
338-339)
: «El judicial, debido a la naturaleza de sus funciones, será siempre el menos peligroso para los derechos políticos de la constitución; porque su situación le permitirá estorbarlos o perjudicarlos en menor grado que los otros poderes». Añadiendo que la limitación de estos poderes «sólo puede mantenerse en la práctica a través de los tribunales de justicia cuyo deber ha de ser el de declarar nulos todos los actos contrarios al sentido evidente de la Constitución». Esto es lo primordial.

No se trataba de concebir el poder judicial como un poder moderado y neutral. Ningún poder puede ser absolutamente neutral, aunque lo pretenda, sin dejar de ser en absoluto poder. Lo sustancial de la doctrina de separación de poderes, en lo referente al judicial, consiste en que no habrá poder judicial alguno si éste no tiene el control de la constitucionalidad de las leyes. Y eso no se consigue por el hecho de que la Constitución invente un Tribunal Constitucional *ad hoc*, donde sus miembros son elegidos y pueden ser revocados por el legislativo, el ejecutivo, o por los partidos estatales.

Los Tribunales Constitucionales hoy existentes en Europa, sobre el antecedente del *Jury* propuesto por Sieyès, son última instancia jurídica del Estado de Partidos, último recurso político del poder partidista para corregir las sentencias del Tribunal Supremo que se desvíen de la ortodoxia que asegura el equilibrio, en la sociedad gobernada, de la relación de fuerza entre los partidos estatales. Esos Tribunales Constitucionales suponen un gravísimo atentado a la independencia judicial y una afrenta al Tribunal Supremo. Por ese motivo, la Teoría Pura de la RC pone la primera condición de la independencia judicial en la facultad de examinar, desde la primera

instancia, la constitucionalidad de las leyes invocadas en el juicio. Y por eso añade también la necesidad de que el órgano supremo de la jurisdicción (TS) y del que gobierne la Corporación judicial, no puedan ser nombrados, en todo ni en parte, por los partidos estatales, por el poder legislativo ni por el ejecutivo.

La Administración de Justicia en los Estados del continente europeo no puede ser similar a la de los pueblos anglosajones, tanto por la diferente historia política que la condicionó, como por la distinta concepción de la práctica judicial en que se basó. La diferente historia se refleja en el caso de un molinero (1779) en la Prusia de Federico II, en comparación con el caso Coke-Jacobo I, antes relatado. Seis jueces desagradaron al Rey con una sentencia, correcta según la razón técnica del derecho, que favorecía a los terratenientes, en perjuicio de un campesino molinero que parecía amparado por la razón natural. Los jueces fueron removidos y encarcelados. Y Federico II encargó la redacción de un Código del derecho común prusiano, como había propuesto vanamente Francis Bacon para codificar las leyes de Inglaterra. La diferente tradición de la práctica judicial hizo fracasar el plan de Bacon, por la oposición del potente gremio de jueces y abogados, basado en el precedente judicial, mientras que el Código Prusiano (1794) sometió a reglas generales el procedimiento judicial, en nombre de un «*ius fori*» de los tribunales, y no de una sentencia singular tomada como precedente judicial vinculante.

El sistema prusiano extendió por el continente la organización de la justicia como cuerpo de funcionarios especializados dentro de la función administrativa. La justicia europea se administra, no se imparte. Las corporaciones judiciales, fieles al despotismo ilustrado que las creó, continúan la tradición de dependencia del poder ejecutivo, bajo el control de Ministerios de Justicia. Por este motivo, para cumplir la segunda condición de la imparcialidad judicial, la Teoría Pura propone que se llegue a la independencia de la judicatura a través de su completa autonomía.

La reforma ha de comenzar por la base. Las cátedras de derecho civil, mercantil, penal, administrativo y social deben ser dotadas de mayores medios económicos, para que se cubran con los mejores juristas. Pues son ellos los que han de despertar auténticas vocaciones judiciales entre los mejores alumnos, los más atraídos

por la idea de que la interpretación científica de las leyes es la única fuente de la jurisprudencia creadora del derecho. Y que esta fuente comienza a manar en los juzgados de primera instancia e instrucción. No es necesario llegar por escalafón a las salas de la Audiencia o de los Tribunales Superiores para sentirse compensados. Cada asunto judicial, aunque pueda parecer simple o rutinario, encierra un complejo mundo de intereses, pasiones y ardides que el juez debe desentrañar, en el supuesto de hecho causante del litigio. Y hacerlo con la perspicacia de un detective en la heurística de los actos o conductas trascendentes al pleito o la causa, y con la mentalidad de un científico en el momento de la hermenéutica de los actos probados y de las leyes aplicables, cuya conjunción produce la congruencia de la sentencia entre lo pedido o denunciado y lo fallado. Un razonamiento fundado evitaría muchas apelaciones, por temor a la condena en las costas del proceso.

Los aspirantes a la judicatura deben saber desde que salen de la Universidad que no van a ingresar en un cuerpo de poder político. La función judicial no es un poder, sino una vocación de deber. Todo lo que se manifieste como poder de la magistratura, que no sea un estricto cumplimiento de su deber legal, cae en el terreno de la prevaricación.

La vocación no sería despertada por la busca de un empleo fijo en el Estado, mezquina ambición pequeñoburguesa, si está impulsada por la grandeza del ideal, siempre juvenil, de impartir justicia en el conflicto particular y crear jurisprudencia para el general. La creación del derecho le viene impuesta por el imperativo legal de dictar sentencia aunque no exista ley aplicable al caso. Ningún jurista puede tener una compensación mayor, ni desarrollar una profesión más cercana a la esencia del derecho. Un Juez jurista, y no meramente legista, es el regalo que la ciencia jurídica hace a los justiciables en particular y a la sociedad en general. El juez es un autor.

Un juez honesto, aunque no sea creador de jurisprudencia, es la ofrenda de una vida personal a la vida del derecho. El Juez se engrandece con su resistencia a la grandeza propia y a la ajena. Un Juez se empequeñece con su deferencia a las pequeñeces de las famas sociales. El juez burócrata es un funcionario doméstico; el envarado, un espantapájaros pueblerino, y el mundano, un

desplazado social, un equivocado de profesión.

En tanto que resistencias firmes contra la falta de respeto a la independencia de su función, o a injerencias extrañas en la jurisdicción, los jueces tienen el poder negativo de reducir a la impotencia las influencias de los poderosos y de los compañeros que intenten desviar la rectitud de sus conciencias jurídicas. A ese tipo de poder negativo se refería Stuart Mill cuando afirmaba que en toda constitución «debe haber un centro de resistencia contra el poder predominante» (*El Gobierno representativo*, cap. XIII), incluso contra el poder de la democracia, entendida ésta como idea demagógica de la igualdad social. En su tiempo, ese poder dominante tampoco era el del parlamento. El poder predominante ha sido siempre y en todas las formas de Estado, incluso en los EE. UU., el poder ejecutivo.

El poder positivo de la Corporación judicial no es un poder que pueda corromper los poderes del Estado, aunque sea corruptible por ellos. Su mando no tiene campo de ejercicio situado fuera de sus propios límites jurisdiccionales. El poder de corrección o castigo de sus miembros individuales ya no es siquiera un poder judicial. Aunque esté reglado por leyes orgánicas de la Corporación judicial, no pertenece a la jurisdicción, es decir, a la potestad de decir el derecho. La jurisdicción deja de ser creadora, y por tanto ya no es sólo jurisdicción, cuando el juez no puede decir un derecho legalmente inexistente, deduciéndolo de principios generales y analogías con normas particulares, parar llenar las inevitables lagunas de un sistema legal que no puede prevenirlo todo en las leyes. La principal función de la judicatura es la integración del derecho.

La naturaleza de las normas que los órganos de gobierno de la judicatura dictan a jueces y magistrados, como reglamento interior de las Corporaciones judiciales, aunque tenga rango de ley orgánica, no es jurisdiccional ni fuente creadora del derecho. Tienen la naturaleza de las tradicionales medidas disciplinarias contra los quebrantos de la deontología profesional y de los consejos de prudencia para conservar los prestigios sociales de la corporación. Ha sido un grave error que, para darse mayor importancia o trascendencia, esas ordenanzas de régimen interior incluyan normas imperativas para la actuación judicial en la

dirección del proceso, en su mayor parte copiadas casi al pie de la letra de las leyes procesales, lo que puede ser causa de conflictos de interpretación de la norma copiada.

Esta redundancia normativa ocasiona divergencias interpretativas con las Leyes procesales, de finalidad distinta. Esto ha motivado, entre otras razones, la creación de recursos extraordinarios por defectos procesales, junto al tradicional de la casación, que agobian con artificios técnicos el despacho regular de los asuntos sometidos a Tribunales Supremos o Superiores de Justicia. Los formalismos absolutos dañan al justiciable.

No puede haber independencia en el gobierno de los jueces si no se adquiere con el modo original de constituirlo. Originalidad de origen, de elección por factores individuales independientes. No de componendas entre poderes constituidos. La potestad judicial no puede competir en dimensión democrática con los poderes legislativo y ejecutivo. La base electiva de estos poderes se extiende a toda la comunidad nacional, mientras que el cuerpo electoral de un Consejo de Justicia no puede ir más allá del sector social activa y profesionalmente interesado y comprometido en conseguir y mantener la independencia real y objetiva de la judicatura, por la dignidad de tan excelsa profesión jurídica. Pero si su dimensión democrática es menos extensa que la del poder legislativo o el ejecutivo, es más intensa por ser advocativa o tutelar de una comunidad electoral pequeña. Si en el poder legislativo predomina la acción preventiva y en el poder ejecutivo la acción directa, en el judicial prevalece la acción reflexiva de sí misma. La dimensión moral de la acción de hacer justicia, sin demorarla, puede dar a la carrera judicial el respeto de la cortesía social que la tradición concedió a las profesiones básicamente espirituales, como las sacerdotales, las científicas o las artísticas.

La limitación cuantitativa de este electorado cualificado viene impuesta por la aspiración de que el más alto cargo de la organización judicial sea cubierto por un jurista de la mayor competencia sobre las razones técnicas y sistemáticas del Derecho, y esto sólamente lo saben o lo pueden saber los profesionales de la justicia legal. Y además, por la conveniencia social de que la probidad y buena fama del jurista elegido transmita, al conjunto de la sociedad justiciable, la seguridad de que la Justicia no será

aleatoria, por ser jurisperita, ni sobornable o venal, por ser autónoma y autosuficiente.

En Inglaterra y los países anglosajones los jueces son elegidos entre abogados en ejercicio. No existe una profesión judicial independiente del gremio de juristas, debido a una tradición tan antigua como respetable. Iniciada en el siglo XIII, antes incluso de que se consolidara un derecho común inglés. Como las Universidades dirigidas por la iglesia enseñaban derecho romano y canónico, el derecho común (*common law*), en tanto que base de un derecho nacional aplicado en la práctica, se aprendía en hermandades que llegaron a ser decisivas para el ejercicio del derecho.

Las cuatro cofradías o hermandades más importantes, llamadas *Inns of Court*, preparaban conjuntamente a los aspirantes a la abogacía y a la judicatura, y llegaron a tener la exclusiva de designar a los miembros del foro, en perjuicio de las Universidades de la Iglesia. Durante varios siglos, el gremio de juristas preservó y fortaleció el derecho nacional de los monarcas, contra el derecho eclesiástico y feudal. Pero a partir de la segunda mitad del XVI, la justicia inglesa fue desplazando el criterio de fidelidad a la corona por la lealtad objetiva a la causa del derecho, que iba construyendo la razón artificial o técnica de las leyes.

La independencia judicial estaba tan asimilada por los intereses nacionales de Inglaterra que, desde Bacon a Bentham, hizo fracasar los intentos de reforma. El movimiento reformista quiso cambiar la legislación, en lugar de someter la justicia al evolutivo criterio, conservador o progresista, de los poderes estatales, como hizo EE. UU. en el momento constitucional, para el nombramiento de los miembros de la Corte Suprema. Carlos Dickens inmortalizó el drama de una justicia inglesa que prefería mantenerse independiente en el conservadurismo de su tradición, antes que ser justa o innovadora ante el nuevo fenómeno de la explotación de la mano de obra infantil y femenina por el primer industrialismo.

La respuesta de EE. UU. a la mentalidad obligadamente conservadora que imponía la tradición del precedente judicial, fue más estratégica que jurisprudencial. Introdujo la elección popular de los jueces en muchas jurisdicciones locales para meter en la judicatura el espíritu de los nuevos tiempos. La justicia democrática

se combinó así con la justicia de gremio. La dulcificación de la justicia inglesa con nuevos criterios de equidad se confió a la influencia de la opinión pública en las pautas profesionales del propio gremio jurídico. La llamada desde tiempos pretéritos «tiranía judicial», terminó por disolverse en la hermandad de abogados y jueces. Hasta que, por fin, la ética o deontología profesional tuvo reconocimiento gubernamental y legal en el Reino Unido.

Desde las codificaciones europeas de las leyes y la creación del derecho administrativo, la débil tradición de independencia personal del magistrado, en los Estados del continente, creyó que se fortalecería dando fuerza colectiva a su integración en un cuerpo colegiado de jueces y magistrados. Pero la realidad política de la dependencia funcional de la magistratura, respecto del poder ejecutivo o del legislativo, terminó por hacer del colegio judicial un cuerpo de funcionarios del Gobierno, más preocupados de su promoción personal en la carrera judicial, de conseguir mejoras económicas corporativas y de modernización tecnológica en su oficio, que de conseguir la independencia política de su función judicial.

«Organizados en un grupo distinto, enteramente aparte de los abogados en ejercicio —que se agrupan en los colegios de abogados —, los jueces son miembros de una burocracia que tiene una organización jerárquica. En esa burocracia se entra después de tener la preparación adecuada, y se permanece en ella toda la vida. En la cúspide del sistema hay un Ministerio de Justicia que ejerce una inspección general sobre todo él, se cuida de los ascensos y, en términos generales, actúa como fuerza directora encargada de poner la experiencia judicial a disposición del legislativo. Como consecuencia, los Ministerios de Justicia han sido las puntas de flecha que han iniciado las repetidas grandes codificaciones del derecho continental europeo. Un motivo primordial que influye en todos y cada uno de los jueces para hacerles seguir los precedentes en la interpretación de esos códigos, es la influencia que tiene el Ministerio en materia de ascensos… Apoyarse en procedimientos autoritarios administrativos, en vez de hacerlo en usos sociales tradicionales basados en el asenso común, concuerda con las líneas generales de diferenciación entre las tradiciones políticas inglesas (y norteamericanas) y las del continente europeo» (Carl J. Friedrich,

Teoría y realidad, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 111).

Esta realista descripción de la organización judicial europea la hizo el gran constitucionalista Friedrich en el año 1937 (primera edición inglesa). Es imaginable lo que diría del estado de depravación a que ha sido sometida la judicatura en el Estado de Partidos, especialmente en países como Italia, España, Portugal, Grecia y los del Este de Europa, que padecieron largas dictaduras y no han tenido, en toda su historia, experiencias judiciales colectivas dignas de recuerdo, sin Ministerios de Justicia, sin nombres de jueces heroicos, sin combates por la independencia de su función contra la inmemorial injerencia del poder ejecutivo en la jurisdicción judicial.

Lo que llama la atención no es tanto la indignidad personal de los jueces y magistrados, explicable por su falta de valor ante el poder político, como su pobre bagaje en ciencia del derecho, en países que tuvieron la fortuna de producir grandes talentos jurídicos. Incluso en la Italia fascista brilló una panoplia de excelentes juristas, formados y orientados por los pandectistas y romanistas que llegaron de Alemania en busca de seguridad vital. La renovación del derecho procesal, con el mismo método que había dado estructura científica a los elementos subjetivos, objetivos y causales del negocio jurídico privado, fue debida a Carnelutti. Pero las luces de las cátedras universitarias no iluminaron las togas de la jurisprudencia. Las del Tribunal Constitucional de Bonn, por ejemplo, llegaron a sostener la oscura barbaridad de que el Estado de Partidos realiza la democracia directa, incluso de modo superior a la filosofía de Rousseau. Y ahí permanece como hito de la desvergüenza jurisprudencial contagiada a toda Europa.

No menos vergonzoso ha sido el espectáculo de deslealtad a la justicia que dieron los singulares fiscales y jueces mediterráneos, tenaces combatientes de la corrupción de los Gobiernos socialistas que, una vez cimentada su buena fama, se apartaron de sus funciones judiciales para ocupar cargos ministeriales en los gobiernos que ellos mismos habían denigrado. Fracasadas sus ambiciones de ocupar puestos más altos en el poder ejecutivo, volvieron a sus anteriores jurisdicciones, para seguir haciéndose famosos con procesos criminales exóticos contra dictadores de

cualquier país, incluso fallecidos hace tiempo, en nombre de la memoria histórica, como si esta abstracción metafísica de la psicología colectiva fuera una norma aplicable a delitos moralmente imprescriptibles. Igualmente escandaloso que, en nombre de una quimérica justicia universal, abrieran procesos por terrorismo de Estado contra gobiernos extranjeros. Esas conductas extravagantemente progresistas desprestigian a la corporación que no expulsa de su seno a los aventureros de la toga. Tales actuaciones serían imposibles en la República Constitucional. La ley prohibiría que volvieran a la función jurisdiccional los Magistrados que ocuparan altos cargos en el Gobierno, antes de transcurrir cinco años desde el cese de su actividad política, y nunca a la misma plaza o al mismo Tribunal.

Ha sido una lamentable desgracia conceptual y terminológica que se haya consolidado en la doctrina, y en la letra de las Constituciones, la idea de justicia como poder. Muchos jueces se lo han creído y disparatan sus actuaciones forenses. Como les parece inverosímil que ese poder pudiera dirigirse contra los órganos principales del Estado del que dependen sus ambiciones profesionales, han identificado su poder judicial en la relación con los justiciables. Las Constituciones que hablan de poder judicial, en singular, no lo refieren al de la Corporación profesional, cuyo poder interno no se relaciona más que con sus miembros, ni tampoco lo definen como poder frente al ejecutivo del Estado o el legislativo de la Nación. Sólo lo conciben como sinónimo de independencia de los jueces, en plural.

La idea de independencia del juez individual es un concepto que no supone ni implica la de poder judicial, a no ser que éste sea únicamente el que tiene sobre las partes en el proceso. Lo cual estaría justificado si el proceso no estuviera reglado con normas imperativas tan obligatorias para el juez como para los litigantes. En este terreno, poder judicial sería equivalente a arbitrariedad judicial, del mismo modo que aplicado contra el proceso legal sería prevaricación. La expresión poder judicial, además de no ser exacta por tener mayor intensidad y extensión que la de potestad, facultad o función, es desagradable para el justiciable e irrisoria para el verdadero y único poder estatal, el ejecutivo, que tiene en sus manos el control de la judicatura y la capacidad de decidir sobre

premios y castigos a los jueces.

La Teoría Pura ha llamado potestad legislativa a la facultad de legislar atribuida en exclusiva a la Cámara de Representantes, y ahora llama potestad y autoridad judicial a la facultad asignada, también en exclusiva, a la profesión judicial, para aplicar las leyes generales a los conflictos particulares, juzgando y haciendo ejecutar lo juzgado. Con esta precisión terminológica, se puede reservar la palabra y el concepto de poder al que la potencia de la Nación representada concede al Consejo de Legislación, como Poder legislativo, y al que la potencia ejecutiva del Estado cede al Consejo de Gobierno, como Poder ejecutivo.

Cuando las palabras no designan con exactitud las cosas reales a que se refieren, cuando hay un conflicto semántico entre lo designante y lo designado, el significante y lo significado, la realidad del lenguaje sustituye y suplanta a la realidad de la materia expresada. El poeta lo sabe. Quien nomina domina. La palabra sustentadora se adueña del sustantivo. En la antigua Cábala hebraica, como en la de Pico de la Mirandola y Giordano Bruno, las palabras consagradas no designaban la realidad. La creaban. Lo mismo que hacen Gadamer y Ricoeur con el acontecer hermenéutico.

Sin independencia de la corporación, el poder judicial individual crea la dominación de los jueces sobre lo único que pueden dominar. Como ante la palabra de Dios, los justiciables carecen de idioma para entender lo que significa poder judicial, a no ser la incomunicación que establece la potestad de juzgar con la prohibición de hablar con los jueces fuera de su templo. Las potestades angélicas están más cerca de Dios que las potestades judiciales respecto de los hombres. La rogación a las divinidades no humillan como el solemne Suplico de los justiciables, abogados y procuradores a los jueces. Una justicia que se suplica coloca al justiciable en la posición arrodillada del supliciado. La justicia se exige, el favor y la gracia se suplican. ¡Qué humillante espectáculo forense! Suplico de supliciados pidiendo gracia, en lugar de justicia, como en la épica griega.

Para los suplicantes la súplica es la ofrenda que se hace en humillación propiciatoria del favor de las divinidades judiciales. Súplica y suplicio, vocablos brotados de la raíz latina *flex*, arrastran

su primer significado de plegarse genuflexo, doblegarse, flexionarse, hincarse de hinojos a los pies del poderoso para abrazarlo a la altura de sus rodillas, como a los héroes homéricos. Las madres suplicantes de enterrar a sus hijos caídos en batalla ante las puertas de Tebas, no declinaron la altivez de los Magistrados, sordos a los quejidos y lamentaciones de tan impía y despiadada injusticia, hasta que, escuchadas por la piedad del Rey de Atenas, el ejército ateniense derrotó al de la inhumana Tebas, y los cadáveres de la expedición de Argos pudieron ser enterrados y honorados.

La potestad expresa una posición de poder intermedio entre la autoridad moral que influye, y la autoridad estatal que ejecuta. Las funciones judiciales, juzgar y hacer ejecutar lo juzgado, indican que la acción de juzgar le pertenece por derecho, mientras que la prerrogativa de hacer ejecutar las sentencias sólo implica el deber de rogar la acción del poder ejecutivo. La potestad judicial operaria al modo de la potestad legislativa de la Cámara de Representantes, que debe instar la promulgación de las leyes, para dotarlas de fuerza coactiva por el poder legislativo del Consejo de Legislación, si cuenta con una policía judicial bajo su jurisdicción.

La iglesia medieval usó la voz potestad como jurisdicción sobre sus bienes temporales. El derecho canónico actual distingue entre la potestad de orden o de oficio, y la potestad de régimen o delegada. Sólo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o de régimen eclesiástico. Son sujetos hábiles para la potestad de régimen los sellados por el orden sagrado. En el ejercicio de dicha potestad, los fieles laicos tienen realmente jurisdicción cuando cooperan.

Con mejores fundamentos que los del derecho canónico, la potestad se predica de la jurisdicción judicial en tanto que ésta dice el derecho. En cambio, la precisa distinción eclesiástica entre potestad de oficio y potestad de régimen, viene como anillo episcopal al dedo de la jurisdicción por excelencia, que es la de juzgar. La potestad de oficio la tienen todos y cada uno los jueces y tribunales, para juzgar y hacer ejecutar lo juzgado. La potencia judicial, que no se refiere a esa potestad de oficio de jueces y magistrados, se manifiesta en dos ámbitos de la potestad de régimen, cuya naturaleza ya no es judicial sino administrativa. La potestad de ordenar el régimen interno y autónomo de cada sede

judicial, corresponde a los titulares de la misma. La potestad delegada de organizar y dirigir el régimen colectivo de la judicatura, para asegurar su independencia, contra los riesgos de injerencia de los poderes estatales, corresponde a la jerarquía administrativa de la Corporación judicial, cuyo modo de elección constituye la piedra angular de su independencia.

El mal llamado poder judicial tiene competencia exclusiva para regular el modo de ingreso en la carrera judicial, los cambios de destino, los ascensos en el escalafón, la composición de Salas de Audiencias y de Tribunales Superiores de Justicia, incluido el Supremo, y la canalización de las iniciativas legislativas procedentes de la judicatura. A esta potestad de régimen corporativo corresponde el establecimiento del Estatuto económico de retribuciones, dietas, jubilaciones y pensiones de todo el personal adscrito de forma permanente o transitoria a la Administración de Justicia. De ahí la necesidad de hacer democrática dicha potestad.

Los momentos decisivos para asegurar la completa independencia judicial, la autonomía de la Corporación de jueces y magistrados, respecto del poder ejecutivo del Estado y el poder legislativo de la Nación, los determina el modo de ingresar en la carrera judicial, el modo de financiarla y el modo de elegir al Presidente y a los miembros del Consejo de Justicia, que tendría la potestad de régimen para establecer y dirigir el Gobierno de la Judicatura, con arreglo al Estatuto aprobado por una ley orgánica.

La Teoría Pura, que no debe entrar en los detalles particulares de esas reglamentaciones, debe indicar los principios generales que las orienten, teniendo en cuenta la tradición del derecho continental —con codificaciones y leyes procesales que han impuesto una jurisprudencia secular diferente de la anglosajona—, y la incorporación de abogados y procuradores en Colegios profesionales, con programas de estudio en las Facultades de Derecho de las Universidades, que ya no son adecuados a la formación de juristas, ni a la llamada de vocaciones judiciales en los mejores estudiantes.

Bajo el Estado de Partidos seria quimérica tanto la creencia de que la enseñanza universitaria puede ser mejorada, como la esperanza de que la carrera judicial pueda ser enriquecida con el

ingreso en ella de abogados de reconocido prestigio. Pues son precisamente los partidos políticos quienes eligen y promocionan entre sus simpatizantes o afiliados, a los merecedores de ocupar las cátedras y de ser nombrados jueces de libre elección, en virtud de sus reconocidos méritos ante el partido. Se necesitan años de experiencia, con dedicación ejemplar al ejercicio de la abogacía, para adquirir verdadero prestigio en el mundo judicial, especialmente entre los compañeros. Y los abogados que triunfan no sacrifican su alto nivel de vida y de reconocimiento social al ingreso en una carrera de burócratas, que ocupa el penúltimo rango en la escala de valoraciones sociales, pisándole los talones a la clase política.

Con la RC estos problemas tendrían solución idónea en los países de solera talentosa de juristas retraídos de las famas mediáticas. Las cátedras de derecho bien retribuidas atraerían a los mejores jurisconsultos. Y el ingreso en la carrera judicial lo decidiría la imparcialidad de tribunales mixtos de Magistrados, profesores de la universidad con práctica forense y abogados de gran experiencia profesional, no adscritos a las asesorías de las grandes empresas. Desaparecido el Ministerio de Justicia, el curso en la escuela judicial sería compartido por los que pasaran el examen y el concurso de méritos exigidos en las oposiciones a la carrera unificada de jueces y fiscales. Cuyos destinos serían cubiertos por las vocaciones instructoras o juzgadoras. No es trasplantable el sistema americano de elección popular de los fiscales, que allí entran en la carrera política.

Sin Ministro de Justicia ni Ministerio Fiscal, o sea, sin intervención del poder ejecutivo en el mundo judicial, desaparece la razón primordial de la inscripción de abogados y procuradores en Colegios profesionales, como requisito para el ejercicio de la profesión. Pues aparte de defender la dignidad e independencia de estos profesionales, las funciones de control de la deontología profesional y de las minutas de honorarios, realizadas por los Colegios, están ya en las leyes procesales bajo la potestad correctiva y sancionadora del Juez o Tribunal conocedores de cada actuación procesal.

La desaparición de los Colegios de Abogados y Procuradores cumpliría el principio de la libertad de ejercicio profesional, sin

necesidad de Cuerpos que lo autoricen, exigido por la UE. Y de otro lado, privaría de validez al argumento alegado contra la consideración de los abogados y procuradores no sólo como colaboradores necesarios de la administración de justicia, eso nadie lo niega, sino como miembros de pleno derecho de la jurisdicción, que nadie admite hoy. La potestad de régimen que tiene la judicatura para amonestar, corregir y sancionar, en el proceso, a los abogados y procuradores sería inconcebible si éstos fueran ajenos a la jurisdicción.

Nada de consideración seria se opone a que la potestad de régimen corporativo sea elegida democráticamente, mediante elección directa del Presidente del Consejo de Justicia por todos los que participan en la jurisdicción como agentes necesarios de la misma, y no sólo por los jueces. Una vez elegido, designará a catorce miembros de la jurisdicción para integrarlos en el Consejo que preside. De este modo la potestad de régimen de la jurisdicción judicial tendría la misma legitimidad de origen que la del poder legislativo de la Nación y la del poder ejecutivo del Estado.

La separación orgánica de estas tres potencias, y la coordinación funcional de sus movimientos respectivos en cada uno de sus ámbitos, garantizarían el equilibrio dinámico más estable que jamás se ha logrado en los Estados europeos, y en las relaciones de éstos con la Sociedad. El necesario principio de intermediación institucional lo realiza con naturalidad el poder legislador, en tanto que órgano nacional emanado de la potestad legislativa de la Cámara de Representantes monádicos. Lo particular monádico se une a lo nacional de la sociedad con la Presidencia del Consejo Legislativo, que la propia Cámara elige. Lo general de las leyes retorna a lo particular individualizado, a través de la potestad de oficio de la Justicia. Lo individual se hace general, sin necesidad de representación, con la elección directa por los gobernados del poder ejecutivo encarnado en el Presidente del Gobierno y en la Jefatura del Estado. Así constituidos, la relación entre el poder ejecutivo del Estado, el poder legislativo de la Nación y la potestad de la Autoridad judicial, como en mesa triangular de tres patas, constituye la base equilibrada de la vida pública constitucional.

Este sistema constitucional complementa y perfecciona el ideado por Montesquieu, en tiempos donde la justicia no podía concebirse

como potestad independiente y la Nación no se distinguía del Estado. La elección por sufragio directo de la Presidencia del Consejo de Justicia, regulado en la Constitución, sería el sencillo mecanismo que garantizaría la independencia de la jurisdicción judicial. Serian electores, con un voto por persona, todos los agentes y partícipes activos del mudo judicial.

Magistrados, jueces, fiscales, secretarios judiciales, oficiales de juzgados y tribunales, administrativos de destino o contratados, médicos forenses, peritos judiciales, ujieres, agentes ejecutivos, procuradores, oficiales de procuración, abogados en activo y catedráticos de derecho. Serían elegibles los Magistrados con veinte años de experiencia en la judicatura.

La fecha de las elecciones seria la misma para todo el cuerpo electoral. La campaña de quince días sólo podría consistir en folletos, con el programa de gobierno de la justicia, y conferencias o charlas en sedes forenses y académicas, con prohibición de imágenes graficas y propaganda en medios de comunicación no dedicados exclusivamente a cuestiones judiciales y jurídicas. La dignidad de la justicia no admite otro tipo de campaña electoral. El voto sería secreto, y podría emitirse por correo.

El Magistrado elegido Presidente designará libremente a los catorce consejeros integrados en el Consejo de Justicia. Entre los cuales podrá designar hasta cinco juristas no pertenecientes a la carrera judicial. Los Consejeros dejarán vacantes sus puestos judiciales. Las funciones del Consejo serán: renovar las Presidencias de Salas y Audiencias; nombrar a todos los miembros de los Tribunales Superiores de Justicia y del Tribunal Supremo; crear en este Tribunal una Sala de lo Constitucional y nombrar al Presidente y todos los miembros de la misma; elaborar los escalafones y presupuestos anuales de financiación de la jurisdicción judicial; solicitar la revisión del presupuesto al Tribunal de Cuentas antes de incluirlo en la Ley de Presupuestos Generales; resolver los expedientes de destinos, los disciplinarios y las quejas o denuncias de los justiciables.

La creación de una Sala de lo Constitucional en el Tribunal Supremo, implica la desaparición del Tribunal Constitucional y la aprobación de una Ley procesal que regule la constitución y funcionamiento de la nueva Sala, bajo el principio sagrado de que

todos los juzgadores, desde la primera instancia hasta la Sala correspondiente del Tribunal Supremo, están obligados a sentenciar, sin poder alegar laguna, oscuridad o insuficiencia de las leyes. Si aprecian motivos de inconstitucionalidad en la ley aplicable, tampoco pueden suspender el juicio, hasta que resuelva la cuestión la Sala de lo Constitucional. En todo caso, los tribunales han de sentenciar.

La parte perjudicada podrá recurrir en apelación alegando la inconstitucionalidad de la ley en que se ha basado el fallo. La sentencia de la apelación también puede ser recurrida ante la Sala de lo Constitucional en el Tribunal Supremo. No como extraordinario recurso de amparo, cuyo nombre sugiere otro poder superior, sino como normal recurso de constitucionalidad. Esta gran novedad procesal aproximaría la jurisdicción judicial europea al sistema de EE. UU., pero mejorándolo sustancialmente, y daría impulso decisivo al desarrollo científico de la jurisprudencia. Sin esta potestad de los jueces y tribunales ordinarios, para declarar en sus sentencias la inconstitucionalidad de las leyes, no podrá existir control del poder legislativo por parte de la potestad judicial. El equilibrio de poderes lo establece el recurso judicial de inconstitucionalidad de una ley emanada del poder legislativo, y la necesidad de que este poder apruebe mediante ley el presupuesto de la judicatura que ella misma confeccione.

Por otra parte, obligados los abogados a examinar desde la primera instancia la constitucionalidad de las leyes, elevaría no sólo el nivel de sus conocimientos jurídicos, y la amplitud de su perspectiva analítica, sino sobre todo la visión jurídica desde la que se percibe la ley como solución de un conflicto de intereses sociales o económicos. No como producto de la razón juridica o de la justicia ideal, sino como consagración de un interés predominante en oposición a otros. Lo cual abriría el conocimiento del derecho a la inteligencia critica de la sociedad, a la sociología jurídica.

Contra la independencia de la potestad judicial, contra la idea misma de que la Organización y la Administración de la Justicia sean materias constituidas por la libertad política, se levanta todavía el muro hegeliano que apartó a la Justicia de la separación y división de poderes estatales. El filósofo del final de la historia conflictiva se ancló en el arcaísmo de un Espíritu absoluto cuyo

desenvolvimiento no afectaba, al parecer, a la permanencia de la administración de Justicia en las cercanías de su origen feudal, es decir, en el seno de la sociedad civil. Para los hegelianos, el poder judicial no tenía cabida en el Estado liberal porque no es verdadero poder constitucional, sino actividad administrativa directamente funcional para el orden civil, más que para el político. En consecuencia, la derecha liberal quiso ubicar la administración de justicia en la sociedad civil. La izquierda socialista no supo donde colocarla en un Estado provisional, hasta que la providencia del Estado de Partidos le indicó el peor sitio. Si el poder judicial no pertenece al Estado en la tradición hegeliana, ni a la Sociedad civil en la tradición socialista, solo podía estar en los partidos estatales, no como gobernantes de la jurisdicción, ni como directores de la potestad del oficio judicial, sino como gobernadores de la potestad de régimen judicial, repartida según la cuota electoral de cada partido estatal.

Las Corporaciones judiciales europeas, imbuidas del espíritu burocrático que se encarnó en ellas desde Federico el Grande y Napoleón, aceptan someterse, por hábito de obediencia a la autoridad política, a la mayor barbaridad jurídica que mejor las sojuzgue. Sin sojuzgadores de la potestad judicial de régimen, la potestad de oficio carecería de criterio orientador en los asuntos litigiosos de interés político, y en los que son parte los grandes aristócratas de las finanzas y de los medios de comunicación social. Que de vez en cuando, según los intereses inmediatos, ofrecen en sacrificio algunos hombres significativos de la gran banca, heterodoxos en el manejo del negocio o en sus escarceos por el mundo político, para dar con ejemplos singulares la impresión de que la justicia es igual para todos. Cosa que los partidos estatales no pueden conseguir, pues a cada escándalo que produce el procesamiento de un banquero, lo cual prueba su excepcionalidad, crece el convencimiento en la opinión pública de que todos son iguales, y de que el caído en desgracia política no hacía algo que los demás no hicieran. La gran extensión de la potencia corruptora en los poderes económicos y financieros sería inconcebible en un Estado donde la potestad judicial fuera independiente del poder ejecutivo.

Las reformas de la Justicia en el Régimen de Partidos son

quiméricas. Ningún partido estatal renunciará jamás al extraordinario privilegio de controlar la justicia que podría juzgarlo. La corrupción de partido estatal necesita un régimen de justicia paralelamente vinculado al régimen de la partidocracia. «Ya que el poder de reparación reside en las mismas manos que cometen el crimen que no podemos castigar, confiemos nuestra querella a la voluntad del cielo» (Shakespeare, *Ricardo II*, I, II,
4-8)
.

Con una Justicia independiente todos los jefes de partidos estatales estarían en la cárcel. La impunidad del poder político sería la primera causa de la corrupción económica de los partidos estatales, si no fuera porque la propia idea existencialista de ser, y querer ser, partido estatal supone la mayor de las corrupciones morales, civiles y sociales. Quien acepta esta condición monstruosa, quien sacrifica pudor público y ética privada en el altar del partido estatal, con desprecio de la libertad política que lo legitimaria, ha perdido la condición humana exigida para entrar en civilización. La reforma de la Administración de Justicia propuesta en la Teoría Pura de la República choca abiertamente contra los intereses vitales de los partidos estatales. Para llevarla a cabo con autenticidad, la generación democrática de la Justicia legal necesitaría que, además de ser impulsada por la libertad política, la parte más culta, inteligente y digna de la judicatura participara en la acción liberadora. La independencia de la justicia inglesa fue conquistada por ella misma en un combate singular con la Corona dirimido con la poderosa razón del derecho, antitética de la razón de Estado.

Capítulo VI

Presidencia del Consejo de Gobierno

Poder Ejecutivo del Estado

Decía von Keyserling que todo pintor o poeta que no es un gran pintor o un gran poeta es francamente inútil. Es cierto que al arte lo legitima el gran arte. Pero sin ser genios creadores, muchos artistas nos procuran placer. Cosa que no se puede esperar de la política, donde la historia ha dictado su veredicto inapelable: «todo Jefe de Estado y todo Presidente de Gobierno que no sean grandes estadistas o grandes gobernantes son francamente dañinos». Es difícil divisar un solo político europeo, desde la Revolución, que merezca el nombre de estadista. Alemania tuvo, con Bismark, un hombre de Estado nacional, y con Hitler, una encarnación diabólica del hombre de Estado nacionalista. De Gaulle tuvo dignidad en su orgullo nacional, Churchill, elegancia y voluntad de vencer en la guerra. Pero carecían de dotes de estadistas del futuro, es decir, de capacidad de prevenir los acontecimientos adversos a la causa de la libertad política.

Desde que se fundó el Estado de Partidos, las naciones europeas están desgobernadas, y en el mejor de los casos, representadas por pobres ilusos. En el peor, por cínicos sinvergüenzas. En general, por mediocres actores de la representación escénica. Si no fuera por la costumbre atávica de «hablar en términos magníficos de los que se pensaba muy modestamente antes de su elevación» (La Bruyére), si aplicáramos a los gobernantes la misma vara de medir la sensatez que calibra la de nuestros conocidos, si los personajes políticos se vieran sin el velo oscuro de las ideologías que se les atribuyen, si se dejara de creer en el absurdo mental de que mayor información, en

lugar de inteligencia y cultura, produce más conocimiento, los gobernados caerían en la cuenta de que normalmente los hombres de gobierno se instruyen, como los idiotas de Homero, por el acontecimiento.

No hay gobernantes sostenidos por la razón de su habla, la coherencia de su acción o la eficiencia de su obra. Si se suman los tiempos de viajes oficiales, conferencias internacionales, recepciones de personajes extranjeros, celebraciones de actos nacionales y regionales, inauguraciones de todo tipo de obras, entrevistas en los medios de comunicación, consejos semanales de ministros, campañas electorales, audiencias y otros menesteres públicos del oficio, apenas quedarán unas horas sueltas cada año para que los modernos gobernantes mediten y reflexionen sobre lo que hacen, y ni un solo minuto para calcular las nefastas consecuencias de las decisiones que sus equipos de colaboradores les aconsejan y preparan.

Desde luego son malos gobernantes. Pero no se sabe cómo serían si pensaran más y hablaran menos, si no exhibieran tanto sus deficiencias, en lugar de manifestar con naturalidad los grandes obstáculos que se oponen a sus limitados medios para superarlos. Tal vez más inteligentes y menos ridículos de lo que parecen. Prisioneros de su querida imagen pública, de su narcisismo incontrolado, transmiten con la vaciedad de sus intelectos la grandeza de sus vanidades y la pequeñez de sus espíritus mundanos. Sin ser hombres de sociedad, cualidad que no exige la política, son cortesanos de todo poder estatal. Enseguida adquieren el don de la cortesanía, del que carecían antes de subir al carro de la gloria. Lo trasmite el acceso a sus altos cargos. Un don más sentimental que social. Repentina disposición a sentir amistad efusiva con sus pares extranjeros al instante de conocerlos. Más rápidos que los flechazos de amor a primera vista, los dorados rayos del poder enamoran recíprocamente a los cortesanos de todo tipo de Estado. Sus encuentros son apoteósicos. Sus despedidas, nostálgicas. A juzgar por sus interminables empalmes de manos, iluminación de sus caras, explosión de falsas carcajadas a cada susurro de su vecino de poder, parecen tener un repertorio de chistes *ad hoc* para aliviar con risotadas los llantos de las tragedias que los convocan. El optimismo de sus inteligencias del mundo disimula el pesimismo de sus

voluntades de mejorarlo.

Hay que ser más ecuánimes y menos generosos en la consideración de los hombres del Estado y de Gobierno, pues más alta que la conciencia de su mucho poder es la de su inmensa impotencia. Los asuntos que pueden emprender son una nimiedad ante las necesidades mundiales, que el poder cortesano ni siquiera imagina que se puedan acometer. Por ejemplo, el fracaso de la conferencia de Copenhague, sobre la reducción de emisiones tóxicas, no traduce sólamente la falta de voluntad unitaria en los gobiernos, por recelos egoístas, sino sobre todo la desconfianza en toda posibilidad de que la acción política pueda ensanchar su tradicional campo de visión internacional, fuera de los límites marcados por el concierto conservador de las Potencias. Los subterfugios del pensamiento medroso se aferran, para no reconocer su impotencia, al rechazo instintivo de que un producto de la naturaleza, el hombre, pueda ser destructivo de la Naturaleza, o causa universal de la miseria en tres cuartas partes de la humanidad.

La idea de falta de recursos no es plausible en Estados que se gastan parte sustancial del PIB en salvar de sus bancarrotas a bancos especuladores, o en sostener guerras indefinidas contra el terrorismo islámico, instalarse en la estratosfera, derrochar lujo asiático en la vecindad de la indigencia, mantener ejércitos de parados, armar a combatientes tribales, subvencionar el comercio de países potentes. La crítica a la riqueza de la Iglesia de los pobres, sería más pertinente dirigirla contra los Estados de los ricos.

La relación de poder no es recíproca. Ni en la naturaleza ni en la sociedad. Los gobernados no tienen sobre los gobiernos el poder de éstos sobre ellos. El poder se mide no tanto por el grado de resistencia que lo detiene, como por la extensión del campo que alcanza, en relación con el que la voluntad de poder pretende. El poder de un alcalde de pueblo es más completo y satisfecho que el de un presidente de gobierno. No por ser más intenso e inmediato sobre la población afectada, ni por encontrar en ella menos resistencia, sino por padecer frustraciones de su potencia infinitamente menores. La causa de esta diferencia está en el poder ilimitado que se atribuyó al Estado cuando dejó de unirse a la propiedad de un Soberano. Entonces nació la creencia popular de

que el Estado lo puede todo. Confundido con el propio Estado, el endiosado poder ejecutivo hace ostentación de omnipotencia, magnificada en los gobiernos tipificados por la ausencia de control de su poder, como sucede en el Estado de Partidos. En ellos el poder ejecutivo no se manifiesta como un poder. Es el Poder.

Desde la Revolución francesa, el análisis del poder ejecutivo ha sido despreciado, salvo en su tendencia al abuso en abstracto, en contraste con la atención filosófica y jurídica que han merecido tanto el poder legislativo como el judicial. Antes de la Revolución, y durante milenios, el único problema que ocupó la atención del pensamiento filosófico y humanista fue el de cómo moderar el poder ejecutivo de los Reyes. Se comprende que lo nuevo despertara más interés que lo ya conocido. Los nuevos poderes, separados como ramas especiales de la soberanía, tuvieron que ser definidos y delimitados con precisión, para no desgajarlos y dejarlos sin la savia del tronco común, el del poder ejecutivo, que siguió siendo el poder por antonomasia. La ambición de poder no se dejó engañar por los mitos revolucionaros. Estos decían que la soberanía estaba en el parlamento, en la nación o en el pueblo, pero los parlamentarios querían estar en el Estado, en el Gobierno. Sabían que ahí, y sólo ahí, estaba la soberanía.

La teoría del poder ejecutivo es, por ello, la teoría del Poder político. Cuando se habla del poder del Estado nadie imagina que se concrete en la potestad de hacer leyes o dictar sentencias. En último término, el poder supremo sobre una nación lo tiene en exclusiva quien tiene a su disposición el monopolio legal de la fuerza armada, de la violencia institucional, de la coacción estatal. No sólo la policía y el ejército. También la burocracia de la administración pública, cuyas decisiones sobre los administrados son inmediatamente ejecutivas. Ese es el verdadero y único poder político. Y por ese motivo, la cuestión esencial, el problema número uno de toda Constitución realista, consiste en la ideación de garantías institucionales de control efectivo del poder ejecutivo. Antes de Montesquieu, la filosofía confió ese control a la educación religiosa o humanista de los Principes.

Desde las Partidas de Alfonso X el Sabio hasta el Telémaco de Fenelon, el género medieval de los Espejos de Príncipes, las epístolas y ensayos pedagógicos de los humanistas renacentistas,

como los dedicados por Luis Vives a la Princesa de Gales, los tratados de las pasiones del alma, como el de Descartes elaborado para otra princesa, las moralejas de los fabulistas, los aforismos psicológicos y consejos cortesanos de los filósofos del XVII, como los de La Bruyére y Gracián; no tuvieron otra finalidad última que la de modelar el temple y moderar el carácter de los Principes, a fin de que autocontrolaran su futuro poder soberano. Era el único recurso de la inteligencia social para limitar el frenesí del poder absoluto, mediante el poder de la opinión de la experiencia. Si no lograron sus propósitos, al menos dejaron a la humanidad un tesoro de sabiduría y psicología social.

La posibilidad de impedir la expansión ilimitada del poder absoluto, mediante su división en dos poderes que se vigilaran y pusieran frenos uno a otro, bajo el principio de acción de que el poder no se detiene si otro poder no lo frena —genial mecanismo de ingeniería política descubierto por Montesquieu—, fue anulada por una Revolución francesa que, en nombre de principios metafísicos, atribuyó la soberanía indivisa a la voluntad general de un nuevo soberano colectivo, el pueblo, cuyas determinaciones particulares debían de ser extraídas, estando él ausente, del debate entre sus representantes asambleados. Durante más de dos centenas de años, la utopía de Rousseau, falsificada por Sieyès para que pudiera ser aplicada, ha conducido a la emergencia de una clase política permanente que, bajo el parlamentarismo convirtió la abstracta soberanía del pueblo, en concreto feudo de sus representantes. El Estado de Partidos, al cambiar la representación por la integración, ha devuelto la soberanía a su lugar de origen, al poder ejecutivo del Estado, detentado por el partido gobernante.

El poder ejecutivo del Estado, que ya no está moderado por la religión ni por el consejo de sabios humanistas, como en el Antiguo Régimen, no encuentra frenos anclados en las potestades de legislar y de juzgar, como exigía Montesquieu y realizó la Constitución de los EE. UU. Si el poder legislativo y la potestad judicial estuvieran radicalmente separados del poder ejecutivo, no sólo podrían impedir institucionalmente los abusos y corrupciones del nuevo soberano, el partido estatal gobernante, sino instituir la potencia superior de la libertad política colectiva. Cosa que ningún país europeo ha conseguido todavía, salvo Suiza.

Antes de entrar en el análisis del poder ejecutivo, según la perspectiva de la libertad política, conviene recordar que la experiencia del Estado de Partidos ha sido muchísimo peor que la del parlamentarismo, a pesar de que este régimen liberal tampoco conoció la separación de poderes.

Para comparar dos formas de gobierno tan diferentes como la parlamentaria y la de partidos, se han de abstraer los cambios sociales causados por la evolución demográfica, económica, cultural y técnica de la sociedad gobernada que no sean debidos al factor político. En algunos aspectos, como el de la sanidad y la duración media de vida, se han sobrepasado los niveles alcanzados en el antiguo parlamentarismo, pero esto no quiere decir que ese progreso haya sido debido al Estado de Partidos, sino que los Regímenes actuales han podido disfrutar de los avances científicos en medicina y tecnología curativa, y de la mejora en dieta alimenticia. Al mismo tiempo, el nivel de vida crecía desde la guerra mundial con los progresos industriales y tecnológicos en la economía productiva, y con el aumento del gasto familiar en la economía de consumo. La incidencia decisiva de los recursos estatales destinados a la asistencia social no ha sido debida a la partidocracia, sino a la continuidad en ella de los derechos sociales otorgados por las dictaduras fascistas y a la decisiva contribución de EE. UU. a la reconstrucción de Europa occidental.

En el análisis del poder ejecutivo en el Estado de Partidos no es adecuado hacer un balance comparativo con el del Régimen parlamentario, basado en criterios de pacificación social. Desde este punto de vista las dictaduras se llevan la palma. La política, en tanto que acción moral, cívica y cultural, debe siempre observarse y evaluarse con parámetros cualitativos que, en lo esencial, son imponderables. Los gobiernos de todas las formas modernas de Estado son muy presuntuosos. Se atribuyen los efectos positivos del crecimiento económico de las sociedades gobernadas, sin hacerse responsables de sus efectos negativos, como paro, criminalidad y terror.

Las fuerzas económicas y culturales de la sociedad gobernada tienen un decisivo grado de acción directa, o inductora, en el desarrollo global de los pueblos. El factor estrictamente político juega un papel más modesto. Se juzga más y mejor por lo que

permite hacer a la libertad respetuosa de la libre competencia, que por lo que hace directamente la intervención del gobierno. Se dice con humor, en algunos países emergentes, que su potencial es tan grande que crecen cuando sus gobiernos duermen. En Italia se observó que su rápido crecimiento se produjo cuando más frecuentes eran sus crisis de gobierno. Aquí no se defiende la ideología liberal ni la socialista, el *laissez faire* ni el intervencionismo. Fórmulas generales que carecen de idoneidad para situaciones coyunturales o sectoriales adversas. Los efectos negativos que acompañan a los crecimientos económicos son generalmente debidos a la torpe gestión de los gobiernos que, sea por acción o por omisión, no los saben prevenir y evitar. Distinguir entre crecimiento y desarrollo es una sutileza que escapa, por la naturaleza de su acción, a todo tipo de poder ejecutivo sin control de la sociedad.

El factor político se percibe mejor en aquellos ámbitos de la sociedad gobernada, como el orden público, donde se puede ver de modo directo la acción del gobierno por cualquier observador nacional o extranjero. Los efectos políticos del poder ejecutivo se pueden llegar a cuantificar con los baremos que aprecian la distinta calidad de vida pública o colectiva en los pueblos europeos. En las tablas comparativas de este importante valor ciudadano se sitúan en cabeza las ciudades Suizas de Zürich y Ginebra. En las de mayor seguridad ciudadana, que tienen en cuenta la estabilidad interna y la eficacia en hacer cumplir las leyes, las primeras son también las ciudades suizas de Berna y Ginebra. Es imposible dejar de atribuir esta posición privilegiada, entre otros factores de civilización, al hecho político de que la República Helvética sea el único país europeo cuya forma de gobierno está sujeta a la sabia disciplina de la democracia formal, y no a la arbitrariedad de la corruptora y corrompida partidocracia.

Los índices de lecturas de prensa diaria también expresan valores culturales distintos en el norte y sur de Europa. Las diferencias son tan enormes que no pueden ser explicadas con un mismo marco político en los países de la UE. Finlandia, con 447 copias por 1000 habitantes, muestra un índice de difusión
6,9
veces superior al de Grecia, donde se registran 65 copias. En este

país, el porcentaje de población lectora,
19,5
por ciento, contrasta con el 88 por ciento de Suecia o el 86 por ciento de Finlandia. Sería aventurado dejar de atribuir esta diferencia espiritual al predominio de la cultura protestante en los países nórdicos y de la católica en los mediterráneos.

Las mismas diferencias abismales se observan en las tablas comparativas de lecturas de libros y número de bibliotecas públicas por habitante. En cuanto a la calidad de la enseñanza superior destaca el Reino Unido, con 9 Universidades entre las 25 mejores de Europa: Cambridge, Oxford, Imperial Coll London y Coll London University, Edimburgo, Manchester, Bristol, Sheffield o Nottingham. En el continente sobresalen las de Munich, Heidelberg, Zürich, Utrecht, Leiden, Estocolmo, Uppsala, Copenhagen, París, Moscú, Oslo y Helsinki. El segundo idioma más hablado del mundo, el español, no tiene una sola universidad entre las cien primeras. Las causas de la pobreza cultural de los pueblos mediterráneos europeos no pueden ser reducidas al factor político. Pero es indudable que durante el último medio siglo, el agobiante peso del Estado de Partidos sobre la economía de los países del sur europeo, el dirigismo cultural, la creación de aberrantes Ministerios de Cultura, el desprecio por la investigación, la selección del personal docente por afinidades de partido, los planes de estudio, cada vez más tecnocráticos, especializados y mercantilizados, no cesan de aumentar la miseria del espíritu sureño y la mala calidad de la vida profesional, salvo en algunas especialidades.

Contra lo que se podía esperar, y salvo en la excepcional democracia suiza, no hay correlación entre los índices culturales y los de seguridad ciudadana. Las pasiones criminales, incluso las de orden sexual, tienen una dimensión parecida en todos los pueblos europeos que gozan de libertades personales y públicas, pero desconocen la libertad política colectiva de la democracia. Si se considera cuestión de orden público la delincuencia común contra personas y propiedades, no hay diferencia significativa entre países nórdicos cultos y sureños incultos, respecto al modo de evitarla o reprimirla por la policía y la judicatura. El porcentaje de delitos denunciados, investigados, aclarados y castigados es semejante. Pero si se limita el concepto de orden público a la seguridad en las

calles y espacios públicos, lo que llama la atención no es el aumento de la inseguridad respecto de las dictaduras, eso era previsible, sino la extraordinaria amplitud de la brutalidad en la represión policial contra las alteraciones del orden público superficial y esporádico, en todos los Estados de Partidos.

En materia de represión policial, el poder ejecutivo y la ley parecen ser enemigos irreconciliables. La potestad legislativa y la función judicial son medios insustituibles en la definición y mantenimiento del orden privado en la sociedad civil, pero no son muy eficientes para percibir y contener las actuaciones del Poder ejecutivo, en materia represiva de orden público, dentro de límites humanos adecuados, flexibles y decorosos. Los informativos televisados ofrecen espectáculos diarios de represión callejera más apropiada a la defensa del orden político de las dictaduras, que al orden cívico y civilizado de un auténtico sistema de libertades públicas.

No hay proporcionalidad entre las incitaciones de la protesta o de la manifestación pública y las contundentes respuestas de la policía. Parece que su aparente paciencia es una calculada táctica para dejar que aumente la presión de la rebeldía, a fin de aplastarla luego con mayor motivación o justificación. Interpretado del mismo modo represivo e indiscriminado que en las dictaduras, el concepto abstracto de orden público, introducido por Napoleón hasta en la codificación de las leyes civiles, ha impedido que jueces y legisladores, incluso en las mal llamadas democracias europeas, sustituyan la arbitrariedad inherente a las concreciones de toda abstracción, como ocurre en la de razón de Estado, con criterios y pautas de orden cívico que modulen la actuación de las fuerzas de orden público. Los Estados de Partido no se distinguen unos de otros, como antaño, por la fortaleza de sus monedas, reducidas a una común, por la inteligencia de los diplomáticos-funcionarios de los gobiernos ni por residuos ideológicos diferentes. Muestran en las imágenes de la televisión la misma cara feroz de las anteriores tiranías, el mismo instinto de sadismo bestial en la violenta represión de estudiantes, trabajadores y discrepantes colectivos.

Este primitivismo del poder ejecutivo no es achacable en exclusiva a la ruda simpleza de los gobiernos de partidos. El salvajismo estatal denuncia el espontáneo barbarismo de la cultura

de la eficacia que ha sustituido a la refinada de la eficiencia, no sólo en los cuerpos de policía, sino en los de producción de leyes, sentencias y graduados universitarios. No es más brutal la represión sangrienta de los cuerpos físicos que la anemia cerebral provocada en el alma gobernada, mediante consensos amorales y trastornos de valores culturales y sociales, para que no llegue a divisarse, en la libertad individual de pensamiento y en la libertad de acción colectiva, la fuente genuina del saber político y de la cultura crítica.

Pero sucede con naturalidad que la compresión del orden público, en tanto que inmediata reordenación espacial de lo desordenado, es tan instantánea como inconsciente. Pertenece al género de ese orden geométrico en la colocación de las cosas artificiales que todos practican sin darse cuenta. El que obsesiona a los dictadores en los espacios públicos, y a las amas de casa en los domésticos. Mientras que la noción de orden cívico, más refinada, reclama una nueva ordenación de las cosas naturales y sociales, según su propio orden de jerarquía social y de valor cultural.

En cuanto a la corrupción política, fenómeno que afecta ante todo al poder ejecutivo, hasta el punto de constituir su rasgo definitorio en el Estado de Partidos, y para no repetir lo expuesto sobre las tres clases de corrupción, ocasional, consecuencial y constitutiva, aquí se examina la vinculación del fenómeno degenerativo de la política a la condición incontrolada del poder ejecutivo en las partidocracias. Descontrol equiparable a la absoluta falta de control del poder que tipificó a las dictaduras orgánicas o de partido único. La corrupción fue bastante menor, incluso inexistente en algunas dictaduras católicas, a causa de los peligros adicionales que entrañaba la ambición personal de sobresalir, en un mundo de reglamentaciones imperativas de la vida personal y social, generador de miedo a la autoridad, falta de esperanza en el futuro, negación del conflicto social, prohibición de la actividad política y búsqueda a cualquier precio de la tranquilidad. La paz dictatorial de cementerio social corrompió menos los cuerpos profesionales que degeneró más las almas inanimadas de libertad.

Cuanto mayor sea el espíritu de verdad en la sociedad, menor será la corrupción consecuencial. La que es propiciada por las instituciones, con laxitud de las leyes que podrían evitarla, si los medios autoritarios de vigilancia no estuvieran bajo el control de

los propios agentes de la corrupción. La corrupción constitutiva o sistemática está promocionada positivamente por la Constitución del propio Régimen de partidos estatales, para fortalecer y ensanchar la base social que lo sostiene.

Cuando lo corrupto no es un sector social sino el régimen de gobierno, la corrupción personal deviene superflua o insignificante, ante la magnitud de la corrupción general de la clase política, que hace de la inmoralidad el primer factor de conservación de su poder. A este tipo de corrupción constitutiva de los primeros Estados renacentistas se refería el personaje shakesperiano Aragon (*Mercader de Venecia*, s. XII) en esta síntesis: «Si los imperios, los grados y las plazas no se obtuvieran por la corrupción, si los puros honores no se comprasen más que al precio del mérito, cuánta gente desnuda estaría vestida, cuánta gente que manda sería mandada».

Al tratar de las elecciones por el sistema proporcional de listas de partido estatal, se demostró cómo este modo de elegir y establecer una clase política cerrada y permanente, ocupante de los imperios, los grados y las plazas de todas las instituciones de gobierno y de docencia, conduce inexorablemente a la degeneración del Estado, de la clase social dominante, y de modo intenso y extenso, a la corrupción de todo poder ejecutivo.

Ahora corresponde examinar cómo y por qué la corrupción de la clase política, donde el grado de honestidad del diputado depende estrechamente de su grado de imbecilidad, pues el más honesto es bobo en conocimiento político del Régimen al que sirve, se concentra preferentemente en el poder ejecutivo del Estado, los Ayuntamientos y las Autonomías regionales. Aunque la corrupción económica sea producto automático de la corrupción moral y endémica del régimen de poder partidocrático, los medios de comunicación, los tratadistas del Estado de Partidos y los propios partidos estales la conciben y explican del mismo modo que la Iglesia al pecado, o sea, como inevitable consecuencia de la naturaleza caída del hombre, de la que el ambicioso e insensible político parece su paradigma visible.

Esta ingenuidad no puede ser inocente. Quienes piensan que la corrupción es consecuencia sustancial de la naturaleza caída del hombre, o que es un fenómeno inherente o exclusivo de la política, quedan mudos ante la observación de que unas épocas, unos países,

unas religiones y una formas de gobierno son más corruptas que otras. En Suiza, la corrupción financiera atrae y oculta los tesoros robados en todo el mundo por tiranos y dictadores. Pero, junto con Dinamarca y Suecia, ocupa los primeros lugares de decoro en las instituciones políticas. Son pueblos pequeños, pero también hay menos corrupción en los sistemas políticos anglosajones. La materia se corrompe por naturaleza y el espíritu por degeneración. La descomposición moral en la política prende como yesca en la combustión de la materia social. La chispa que la inaugura y renueva viene siempre de una misma clase de pirómanos. La clase política que integra y perpetúa el poder político sin control. La podrida clase humana de los partidócratas.

Otra observación histórica que enmudece a los conformados por la degeneración política está en la falta de explicación de la experiencia, repetidamente constatada, del aumento exponencial de la corrupción política a la muerte de dictadores, y al final de las guerras civiles o de las que causaron largos sufrimientos en las retaguardias sociales. El fenómeno se inició en el Reino Unido, con el *spoil system* de Walpole como instrumento de gobierno en el inicio de la dinastía alemana de Jorge I. Se manifestó con esplendor inmediato tras la siega en la guillotina de la cabeza de Robespierre. Desde entonces, todos los pueblos europeos que rememoran, en el nombre de sus plazas y avenidas o en las fiestas de sus anales, los pactos nacionales de concordia o reconciliación entre anteriores adversarios, están celebrando el comienzo de una era de élites degeneradas al calor de la corrupción política concebida como factor de gobierno.

Se entienden las relajaciones de las costumbres sociales al final de tiempos de miedo colectivo, como en los famosos años veinte que siguieron a la guerra europea. Se comprende también la espontánea naturalidad del estraperlo de alimentos en las postguerras, como el de penicilina en la Europa postbélica, inmortalizado en la película *El tercer hombre*. Lo que no es fácil de entender es la incomprensión de los intelectuales de que ese mismo ambiente social de frívola irresponsabilidad, de lucro sin causa y de juego sin azar, en las épocas siguientes a dictaduras y guerras, impregnó el espíritu de la docena de inconscientes hombres de partidos clandestinos que, sacados a la luz por el ejercito vencedor,

instituyeron la corrupción política en las Constituciones de los Estados de Partidos, mediante el sistema de elección proporcional y la falta de control institucional del poder ejecutivo. Entregaron el Estado a un club de partidos estatales. Los aprovechados de la ocasión para enriquecerse son menos dañinos que los constitucionalistas de la falta de control del poder ejecutivo.

Aquí no se intenta establecer un catálogo de las clases de corrupción política, ni los criterios para evaluarlas con parámetros comunes a todos los sistemas de gobierno, como hace la conocida entidad *Transparencia Internacional*. Lo que interesa conocer en el análisis del poder ejecutivo son las formas de corrupción en los Estados europeos de Partidos, cuyo prototipo es la prevaricación, por insuficiencia de control institucional de las decisiones de Gobierno en materias económicas. Prevaricación fomentada por la ausencia de instituciones pertinentes de control del poder ejecutivo, o amparada en el despropósito de confiarlo a los partidos estatales en proporción a las cuotas electorales obtenidas. Lo que equivale a confiar la vigilancia de la honestidad del poder ejecutivo al autocontrol del partido estatal en el Gobierno, aconsejado por espejos de nuevos príncipes deshumanizadores y corruptores de la vida pública y social.

El autocontrol del poder de una persona sobre otras no es una quimera en relaciones de jerarquía dentro de círculos sociales pequeños, como los familiares, los docentes o los patronales en empresas personales con pocos empleados. Pero una ley social inscrita en toda ambición sin fuero hace imposible el autocontrol del poder a distancia del que lo padece. Sucede en este terreno como en las armas de matar a distancia. Se ha dicho que las guerras dejaron de ser humanas cuando se inventó el cañón y los bombardeos desde el aire. La nobleza en la pelea desaparece cuando no se divisa al enemigo que se mata. Y la jurisprudencia penal gradúa el castigo del asesinato, según el arma utilizada, por la mayor crueldad que entraña el que se ejecuta con la cercanía corporal del acecho o del ensañamiento.

En la romántica tradición latina de los bandoleros populares, que daban a los pobres lo que robaban a los ricos, se inscriben hoy los héroes de la corrupción llamada lugareña, que se enriquecen por metro cuadrado declarado edificable, para dar trabajo a los parados

en pequeños municipios. Si son descubiertos, la población agradecida e indignada los acompaña, en nutrida manifestación de solidaridad, hasta la cárcel.

En otra tradición novelesca, la de los ladrones de guante blanco que despertaban admiración popular por su destreza, se inscriben los modernos ladrones de cuellos azules y bolsillos sin fondo, colocados al frente de los puestos de mando de las instituciones de gobierno y de las corporaciones financieras. Todo el mundo sabe cómo adquieren sus inmensas fortunas a velocidad de vértigo. Los admira, los toma como ejemplo y los adula. Hasta que uno de esos famosos de *couché* cae en desgracia del poder político, y entra en prisión, ante el repentino desprecio de sus colegas, no por haber realizado los mismos actos que ellos, sino por haberse dejado pillar. Merecen el petalismo siciliano no tanto por ser delincuentes, sino por serlo con altos vuelos de torpeza y de presuntuosa vanidad.

Entre los variados tipos de corrupción, ninguno hay más distinguido y menos arriesgado que el de la información privilegiada, ni menos perseguible y más enriquecedor que el de concesión de licencias para medios de comunicación, telefonía, servicios a usuarios masivos y nuevas tecnologías, con leyes especiales preparadas por y para los adjudicatarios.

Para no ser como los filósofos de Rivarol, «que son más anatomistas que médicos, disecan y no curan» (*Fragmentos y pensamientos filosóficos*), a continuación se exponen los remedios institucionales de carácter preventivo que, en la Teoría Pura de la RC, eliminan las posibilidades y tentaciones de todo tipo de corrupción de los poderes ejecutivos, salvo el ocasional, sin recurrir al infantilismo de hacerles declarar sus patrimonios.

No hay necesidad de advertir, por ser obvio, que todas estas medidas, garantistas de la honestidad política, han de ser consideradas no sólo en su juego conjunto, sino además en el nuevo escenario de la acción pública, dentro de un sistema político coherente y realista, donde cada parte institucional se reclama del todo y éste, de cada parte. Es decir, dentro de un verdadero Sistema Político y no de un mero Régimen de Poder.

Partimos pues, en este capítulo, de la hipótesis optimista de que ya existen, en la realidad política todas las instituciones de la República Constitucional, o sea, una representación monádica de

todos los distritos electorales en la Cámara de Representantes; una Presidencia del Consejo de Legislación elegida por ella como representación nacional con facultad de promulgar las leyes; una regulación y control de la iniciativa legislativa; una composición de Comisiones de control del Gobierno con mayoría de miembros de la oposición; y la existencia de una Presidencia del Consejo de Justicia, elegida por los agentes y colaboradores de la acción profesional constitutiva del mundo judicial. Hipótesis preventiva de la corrupción donde sólo quedan por definir, para completar el cuadro institucional garantista de la honradez pública, las medidas legales que afectan directamente al modo de constituir la Presidencia de la República y del Consejo de Gobierno, y al modo de ejercer todos los poderes ejecutivos.

Para no repetir los fundamentos morales, jurídicos y filosóficos que legitiman las nuevas instituciones de la RC, nos remitimos a lo expuesto en los epígrafes sobre partidos estatales y elecciones (libro segundo), que aquí se completan en aspectos sustanciales. Entonces, con esa visión conjunta se podrá comprobar, en la sencillez y elegancia del sistema político de la RC, la natural autenticidad de su composición realista y el armónico funcionamiento de sus distintos, distinguidos y equilibrados poderes, potestades y facultades.

Al tratar de los partidos estatales se dijo: «Estos son los presupuestos del juego democrático: 1.º Todos pueden participar en el juego en condiciones de igualdad. 2.º El juego se desarrolla en el campo de la sociedad política. 3.º Las decisiones se toman por votación de mayorías y minorías. Y estos sus requisitos: A. Representación de la Sociedad. B. Separación en origen de los poderes estatales. La dictadura elimina la competencia por el poder. Las transiciones al Estado de partidos, por miedo a la libertad colectiva, limitan el juego a una competición entre partidos estatales, contra 1.º El juego se desarrolla en la sociedad estatal, contra 2.º Las decisiones se toman por consenso, contra 3.º Por miedo a la libertad de elección, se cambia la representación de la sociedad por la de partidos, contra A. Por miedo a responsabilidad, no se separan los poderes del Estado, contra B.»

Después de haber justificado, en los capítulo anteriores, la necesidad de la existencia institucional de una representación legislativa de la sociedad nacional, ahora corresponde explicar

cómo se cumplen en la RC, respecto a la elección del poder ejecutivo del Estado, el presupuesto 1.º «todos pueden participar en el juego en condiciones de igualdad», y 2.º «el juego se desarrolla en el campo de la sociedad política», contra la teoría y la práctica del Estado de Partidos, donde el juego se desarrolla en la sociedad estatal y en una competición exclusiva entre partidos estatales financiados por el erario público, es decir por todos los contribuyentes. De este modo, sin desearlo, éstos financian también a partidos que nunca votarán. ¡Partidos voluntarios estatales! ¿Es posible mayor contradicción?

Esos dos presupuestos son imposibles de cumplir con partidos estatales como únicos sujetos elegibles en sistema de representación proporcional. Lo que está groseramente disimulado en las elecciones legislativas, por la necesidad de poner nombres individuales a los diputados, resultaría grotesco en las elecciones presidenciales, donde no es aplicable la elección por el sistema proporcional, puesto que se elige a una persona de partido, y no directamente al partido que la presenta. Por eso resulta burlesca la idea de que, para evitar los oscuros procesos de negociación cuando ningún partido obtiene mayoría absoluta en las legislativas, pudiera ser designado Jefe del Estado, o Presidente del Gobierno, la persona que encabeza la lista del partido estatal más votado, como ya se está proponiendo en la corrupta naturaleza íntima de la partidocracia.

El censo de electores en las elecciones presidenciales es el mismo que en las legislativas. Pero el censo de elegibles lo determinaría en la RC una previa designación de candidatos, en modo alguno parecida a las elecciones primarias de EE. UU. Esta forma de selección de candidatos a la Presidencia estuvo justificada a finales del XVIII, en un país muy grande y una población pequeña diseminada por todo el territorio de los Estados federados, donde no se conocía la vida política de un Estado en la del Estado vecino. Era tan natural como lógico que los partidos sólamente pudieran formarse, en cada Estado, con arreglo a unos criterios ideológicos que fueran comunes en todos los demás. Aunque se puedan presentar a las elecciones presidenciales candidaturas independientes de los dos grandes partidos, la tradición, el sentido común y los obstáculos materiales en el número de firmas y coste

financiero de sus registros de validación (en Florida, medio dólar por firma), han impuesto la costumbre de que a la contienda presidencial sólo lleguen los nominados en cada uno de los dos grandes partidos. A veces, algún millonario independiente ha conseguido no sólo ser candidato en las presidenciales, sino alterar con los votos obtenidos el resultado electoral de los dos primeros candidatos.

Este arcaico y complicado sistema sería inaplicable en Europa, donde la exigencia de un número determinado de firmas parece método más popular y justo que los depósitos de fianzas dinerarias, para asegurar la solvencia moral, seriedad y responsabilidad de los candidatos que no sean propuestos por alguno de los partidos con representación parlamentaria. Si el número de firmas requeridas es muy elevado, se rompe el principio de igualdad de oportunidades con los partidos exentos de este requisito. Pero si es muy pequeño, se abre el arriesgado camino de la aventura o la irresponsabilidad. El aval de las firmas no significa que los firmantes se comprometan a votar al candidato avalado, pero sí que lo consideran digno de ser representativo de algo serio, y políticamente preparado para competir en la elección presidencial. Lo más frecuente en las legislativas es que las firmas las aporten cierto número de diputados, por ejemplo, en Austria y Bélgica, tres; en el Reino Unido, diez. En Finlandia, basta el aval de cien votantes; en Alemania, doscientos votantes registrados; y en Italia, quinientos para la Cámara y trescientos cincuenta para el Senado.

Naturalmente, estos criterios no sirven, por no ser adecuados, para las elecciones Presidenciales. En Francia, el sistema de doble votación hace de la primera vuelta una especie de elección primaria, donde se vota en conciencia, y de la segunda, una elección de la preferencia. El problema de la posibilidad de candidatos independientes de los partidos con representación parlamentaria, se presenta en la primera vuelta. El criterio de la doble vuelta tiene tres magníficas ventajas. Obliga a ser elegido Presidente por mayora absoluta de los votos emitidos en un solo cuerpo electoral. Simplifica intelectual y moralmente la elección entre dos opciones claramente diferenciadas. Educa al electorado a realizar de modo individual, sin mediaciones ajenas, la síntesis política entre idealidad y pragmatismo, entre su corazón y su

cabeza.

El criterio de selección de candidatos debe obedecer también a una síntesis práctica de la igualdad de oportunidades con similitud de posibilidades. Esto se puede conseguir de modo bastante razonable y equitativo siguiendo las pautas de cuatro principios generales. **1**. Gratuidad de la inscripción en el Registro de candidatos. **2**. Derecho de los partidos con representación parlamentaria a inscribir sin más requisitos su candidato. **3**. Exigencia de un número mínimo de firmas que avalen las candidaturas de partidos no parlamentarios y de personas sin partido. **4**. Prohibición de avalar por los que no tengan derecho a votar y por las personas vinculadas a empresas que contraten con el Estado en una cifra superior al quince por ciento de su cifra de negocios. Esta última es de importancia capital. El problema se reduce al criterio más equitativo para fijar el número de firmas avalistas del candidato no presentado por un partido parlamentario.

Este criterio no puede consistir en un porcentaje de cifras globales, como las de población, censo de electores o participación habitual de votantes en las elecciones legislativas. Sería injusto exigir a los nuevos partidos, y a las personas sin partido, un mayor número de firmas avalistas que el de militantes en el partido con menos escaños en el Parlamento, exento de la obligación de avalar a su candidato. Como el número de militantes en estos pequeños partidos parlamentarias no varía demasiado en función del censo electoral, se puede establecer un sencillo baremo de diez a quince mil firmas para cada país. Más que el número, lo significativo de la relevancia social o política del candidato presidenciable es que las firmas avalistas procedan de residentes en distintas provincias y regiones.

El segundo problema, el de la financiación de las campañas electorales, como se argumentó al tratar de las elecciones monádicas-legislativas (capítulo II, pág. 357), la igualdad de oportunidades en las presidenciales sólamente la puede asegurar la absoluta gratuidad de las mismas y la absoluta igualdad de espacios y tiempos publicitarios, en los medios de comunicación y en las salas o lugares públicos para mítines. Tal vez sea conveniente recordar lo que allí se dijo: «los aspirantes a la diputación, independientes o de partido, avalados ante la Junta electoral del

distrito por mil vecinos, serán proclamados candidatos oficiales. Cada uno llevará aparejado en su candidatura un diputado suplente, que lo sustituirá automáticamente, en previsión de incapacidad sobrevenida, inhabilitación judicial o revocación por los electores, en la forma que se haya reglamentado. Los medios de comunicación, con audiencias o lectores superiores a diez mil personas, ofrecerán espacios iguales y gratuitos para su propaganda, en compensación de las noticias gratis que le proporciona la actividad pública del diputado durante cuatro años. Los Ayuntamientos y centros de enseñanza pública también cederán gratuitamente espacios abiertos o cerrados para celebración de mítines. Los carteles de publicidad electoral en calles, fachadas y espacios públicos exteriores o interiores estarán prohibidos. La campaña electoral duraría quince días y no podría ser financiada con fondos privados ni públicos. La igualdad de oportunidades estaría así garantizada, y su infracción daría lugar a la anulación de los votos obtenidos por el infractor».

Cada una de las candidaturas presidenciales también debe incorporar el nombre del candidato a la Vicepresidencia, no sólo por las razones apuntadas en el párrafo anterior para los diputados de distrito, elegidos por mayoría absoluta en la primera o segunda vuelta, sino para que libere al Presidente de las funciones protocolarias, ceremoniales y representativas del Gobierno o del Estado, dentro y fuera de su jurisdicción, salvo en los pocos actos internacionales que requieran su presencia ineludible.

Lo único que no sería aplicable en la campaña de unas elecciones presidenciales sería el tiempo de duración. Un mes en lugar de quince días parece un plazo razonable, dada la eficacia de los modernos medios de comunicación, aunque los candidatos independientes de partidos estén en desventaja por no ser conocidos en todo el territorio nacional. Esa desigualdad queda compensada con el mayor impacto social que causa lo nuevo si tiene fundamentos sólidos y es capaz de levantar esperanzas.

La gratuidad absoluta en las elecciones legislativas y en las presidenciales retira por completo el principal pretexto de la corrupción de partido. Eso no evitará la corrupción en el ejercicio del poder ejecutivo, pero el Presidente corrupto, como el cornudo del chiste, tendrá que cambiar de sofá corruptor. Un buen señor,

Otto, engañado por su esposa en la época nazi, la sorprendió *in fraganti* de éxtasis en el sofá de su propia casa. Pidió consejo a su prudente amigo Fritz. Es muy sencillo, le dijo, ¡vende el sofá!

Retirado el pretexto de la financiación de partidos, quedarán al desnudo las corrupciones personales de los titulare de cargos ejecutivos en todos los niveles de la Administración y de Gobierno. Las fuentes de corrupción se sitúan en todas las materias directa o indirectamente económicas, donde los cargos públicos tengan capacidad de decisión, con leyes de contratación pública abiertas a la arbitrariedad. El abuso de poder de los titulares de puestos de autoridad ejecutiva anida en todos los sofás disponibles.

En general, la corrupción es abuso del oficio público para obtener lucros privados para sí o para otro. Dado el desconocimiento estadístico de los efectos de la corrupción sobre el PIB y el desarrollo económico, expertos y empresarios han sostenido tanto la hipótesis negativa de que la corrupción es cáncer que retrasa el progreso de la economía, como la positiva de que es lubrificante para asegurarlo y acelerarlo. Para no sumar corrupciones de distinta naturaleza y entidad, hay que distinguir los sobornos y cohechos, frecuentes en pequeñas y medianas empresas de ámbito local o regional, que muchas veces dinamizan y agilizan las tramitaciones administrativas, y las corrupciones de grandes empresas nacionales o multinacionales que, además de sobornar a los concedentes de licencias municipales, regionales y estatales, abusan de la información privilegiada y del tráfico de influencias, incluso sin que medie soborno directo. Los expresidentes de Gobierno que aceptan ser consejeros de grandes empresas levantan la sospecha de que sus nuevos ingresos son pagos de antiguos favores. En la RC no sólo estará prohibida esta indecente práctica, sino incluso la retribución escandalosa por servicios de relaciones públicas internacionales o por pronunciar inocuas charlas, pagadas a precio de oro, para dejarse ver en círculos elitistas o esnobistas. Eso es prostitución de la carne política.

Existen índices para medir los grados de corrupción política, basados en encuestas entre empresarios no elegidos al azar (*Business International Index*), o gerentes de empresa (*Global Competitiveness Repor Index*, diseñado por el Instituto de Harvard, HIID, apoyado por el Forum Económico Mundial), opiniones de expertos en

evaluar el riesgo político en inversiones extranjeras (*International Country Risk Guide Index*) y la mencionada *Transparency International Index* (TI). Pero no son fiables respecto de los países europeos. Aunque gozan de credibilidad para la corrupción en países emergentes y subdesarrollados. De todos esos índices se deduce con claridad que donde hay buena o aceptable calidad en las instituciones políticas, la corrupción es sensiblemente menor.

La corrupción del poder ejecutivo es un mal absoluto. Por los daños que causa a las finanzas públicas y por la desmoralización que produce en la competencia mercantil. Ningún Estado ha emprendido seriamente la eliminación o la previsión institucional de la corrupción de los hombres del Estado. Así como se inventó la separación de poderes para evitar el abuso político del poder ejecutivo, las Constituciones deben hoy erigir barreras de astucia institucional contra la corrupción económica del poder ejecutivo, aunque esté originariamente separado del legislativo y del judicial.

El primer Barómetro de corrupción (*Global del TI*) interrogó a más de 40 000 personas en 47 países, sobre la manera en que la corrupción les había afectado. La comunidad de negocios de Suiza también recibió críticas. La revisión encontró que más del 86% de los suizos cree que la corrupción afecta al mundo empresarial en un grado significativo. Aproximadamente el 23% de los suizos consideran que las mayores manifestaciones de corrupción se producen en el ámbito de los partidos políticos, seguido por el sector sanitario (13, .6%) y la inmigración (
1,5
%). Aproximadamente el 27% de los suizos cree que la corrupción tiene un impacto significativo o muy significativo en su vida personal y familiar. En Alemania, el 40% de los entrevistados considera también que los partidos políticos son las instituciones con mayor grado de corrupción. Ese porcentaje fue de dos puntos en Finlandia. Más del 75% de los búlgaros creen que ese fenómeno tiene un efecto muy significativo sobre su vida privada. La corrupción llega a ser modo de vida o de enriquecimiento de la población europea que gira en torno a los partidos políticos y a las finanzas públicas. La burbuja inmobiliaria, la crisis de liquidez del sistema financiero, la especulación con nuevos instrumentos bursátiles, los escandalosos sueldos de los altos ejecutivos que, junto

a otras causas, han ocasionado la gran crisis del capital financiero y asegurador, con la colusión de los gobiernos, piden inteligentes reformas constitucionales en las democracias y constituciones democráticas en las partidocracias.

Instituciones políticas inteligentes deben prevenir y evitar, con medidas legales diferentes, los modos subjetivos y objetivos de las formas habituales y conocidas de corrupción personal en los titulares de cargos o puestos públicos de carácter ejecutivo. Los Códigos penales además de las condenas de privación de libertad, deben castigar a los malhechores apostados en los caminos del Estado, con multas económicas superiores al triple de las cantidades defraudadas a los contribuyentes, además de la pérdida automática de las licencias y concesiones obtenidas por medios ilícitos, sin indemnización alguna. La lista negra de las empresas condenadas debe ser publicada, a su costa, en medios de comunicación y todos los centros de contratación pública para ser excluidas de licitaciones, concursos o adjudicaciones de obras, servicios o licencias administrativas.

Las leyes de incompatibilidad deben incluir la prohibición de que los familiares de sangre o de afinidad con titulares de cargos ejecutivos, y las empresas donde trabajen, puedan ser adjudicatarios de contratos en ese servicio público. Prohibición que se extenderá a las empresas que hayan incorporado a sus consejos de administración, o asesorías, a personal procedente de la alta administración pública. Toda persona que llegue a ocupar puestos relevantes en su carrera política debe saber que, cuando la abandone, no podrá comerciar o vender su fama política en el mercado de las grandes empresas contratistas con el Estado. Es una inmoralidad que cobren pensiones de por vida por los servicios prestados, y que se hagan millonarios ofreciendo contactos prevaricadores a fortunas mundiales.

La ley de incompatibilidades también debe hacer imposible la práctica del nepotismo. Este vicio tiene marca de origen renacentista y eclesiástico. El nepotismo de los papas, en la época de venta de indulgencias para borrar los pecados pasados y los por venir, daba a sus sobrinos y parientes la púrpura cardenalicia, incluso a los trece años de edad, para que participaran en el fabuloso negocio especulativo de la tierra con el cielo (bulas).

Napoleón engrandeció la empresa nepotista, repartiendo entre sus hermanos, hermanas y cuñados, los reinos que conquistaba. El método nepotista no le aseguró fidelidad. Los Reyes de Nápoles, su cuñado Murat casado con una hermana del emperador, temiendo ser destronados por los austriacos, declararon la guerra a Francia. Napoleón los perdonó. De modo menos grandioso pero más sistemático, el actual nepotismo de partido ocupa o crea nuevas plazas prebendarias en las Administraciones públicas, para los militantes de sangre o afinidad. El cambio de partido gobernante lleva aparejado el cambio de funcionarios ambulantes. Con ser grave el daño causado a los escalafones y méritos de la carrera administrativa, a la que el nepotismo desprecia, no es lo peor para la hacienda pública ni para le eficiencia de los cuerpos burocratizados.

Se sabe que lo más peligroso de un tonto es que sea trabajador. Los nepotes de partido suplen su ignorancia administrativa o técnica con labores incesantes de halago al jefe y a la clientela, con planificaciones de embellecimiento de la ciudad, traslados de oficinas a antiguos palacios, obras de reformas suntuosas, cambios de mobiliario, aumento del parque automovilístico, banquetes pantagruélicos, secretarias acompañantes, viajes a países exóticos. Sería menos costoso y más útil que recibieran el sueldo y vivieran como parásitos en otra ciudad dedicados al cultivo de su incompetencia para lo productivo. En política, todo tonto se hace bribón.

La manera de erradicar el nepotismo burocrático es bien simple. Basta incluirlo en la ley de incompatibilidades para ingresar, provisional o definitivamente, en el cuerpo administrativo del que sea jefe un potencial nepote. La relación de parentesco próximo no es suficiente. La historia verídica de la mujer del César, que recibió de noche a un amigo en ausencia de su esposo, y éste le advirtió de que no era bastante con ser honrada, si no iba acompañada de la apariencia de serlo, tiene amplio campo de aplicación en el Estado de Partidos. Es posible que algunos de los adjudicantes a dedo, o en concursos *ad hoc*, sólo sean tontos útiles, pero todos parecen muñidores o encubridores deshonestos. Si se suprime el pretexto de la corrupción de partido, mucho más dañina que la personal, por los efectos políticos que causa, si se evitan las posibilidades de

corromperse en las previsiones de la contratación pública y se eliminan en su raíz las ocasiones para el nepotismo, las fuentes de los modo objetivos de corrupción del poder ejecutivo sólo podrían manar de la facultad incontrolada del Gobierno para dictar Decretos o Decretos-Leyes, y de su potestad Reglamentaria para completar y detallar los requisitos de aplicación particular de las leyes generales. Un refrán político, atribuido a un socarrón ministro de la anterior monarquía española decía: «haced vosotros las leyes y dejadme que yo haga los Reglamentos».

No es fácil distinguir entre Decretos y Reglamentos. La diferencia por sus efectos *contra legem* o *sine legem*, y por su distinto origen, que eran los criterios anteriores a la Revolución francesa, carecen de toda justificación jurídica y política, desde que se separaron las funciones del legislador y las del Gobierno. Las disposiciones normativas sólo podían distinguirse por su naturaleza general, especial, ordenancista o estatutaria. León Duguit sostuvo que era imposible distinguir entre ley y reglamento bajo el antiguo régimen. Afirmar que la diferencia entre estas dos categorías normativas «presupone la existencia de dos autoridades jerárquicamente desiguales, una de ellas con poder superior de legislar, y la otra únicamente con poder de reglamentar» (Carré de Malberg, p. 325), no resuelve el circulo vicioso que únicamente puede ser eludido por la distinción según su naturaleza.

El problema se agudizó cuando se crearon los Decretos-Leyes, durante los períodos provisionales o dictatoriales de la situación francesa en 1848, 1851-1852 y 1870-1871, que no tenían naturaleza pero sí vigor de leyes, aunque fueran actos de reglamentación normativa por vía administrativa. En virtud de un senado-consulto de 3 de mayo de 1854, las colonias francesas fueron regidas por Decretos Presidenciales. Este fue el origen dictatorial, provisional y colonial de los Decretos, Reglamentos y Decretos-Leyes. Lo único que añadió el parlamentarismo fue el principio de que las reglas de los dos primeros no podían modificar una ley, bajo pena de nulidad, y de que los últimos, dictados por motivos de urgencia, debían ser

ratificados por el poder legislativo, sin perjuicio de su entrada en vigor desde que se dictaran por el gobierno.

El Estado de Partidos no sólo mantiene esta bastarda tradición, basada en la confusión de poderes con capacidad de legislar mediante leyes-reglas, que no afectan a todos los individuos directamente, sino que la ha incrementado con la costumbre de gobernar por Decreto. El mundo de la administración se hace autónomo para el poder ejecutivo, pero los administrados están tan obligados a cumplir las Órdenes y los Decretos ministeriales, dictados sin principios de juridicidad ni legalidad, como las leyes emanadas del órgano legislativo. Que hoy se ve obligado, además, a transformar en leyes nacionales las Directivas ejecutivas de la UE.

La República Constitucional no puede permitir la continuidad de esta tradición dictatorial en materia normativa, que es una de las principales causas de corrupción del poder ejecutivo del Estado. Se comprende la necesidad de que éste regule mediante Órdenes y Decretos la organización y funcionamiento de los cuerpos administrativos, dotándolos de Reglamentos y Estatutos que no infrinjan los derechos fundamentales de la persona. Pero es inadmisible que el poder ejecutivo utilice la vía administrativa para legislar o reglamentar materias sociales, cuya competencia corresponde en exclusiva, por su naturaleza general y civil, al órgano legislativo. Esto afecta principalmente a los Reglamentos de aplicación y desarrollo de las Leyes ordinarias y a los Decretos-Leyes.

En cuanto a los Reglamentos que desarrollan las particularidades de las leyes generales o civiles, no promulgados por el poder legislativo, la RC prohibirá que entren en vigor hasta que se resuelva la eventual nulidad, que puede ser pedida por tres diputados, si entre ellos figura alguno de los que tuvieron la iniciativa legislativa de la ley reglamentada. En cuanto a los Decretos-Leyes, los motivos de su urgencia no pueden quedar al arbitrio del Gobierno, ni ser apreciados en la ratificación por el legislativo. Éste debe aprobarlos antes de que el Gobierno proponga cada Decreto-Ley.

Celebradas las elecciones presidenciales, por votación directa de los electores en un solo cuerpo nacional, será investido Presidente del Gobierno y de la República el candidato que haya obtenido la

mayoría absoluta de los sufragios en primera o segunda vuelta. Antes de transcurrir el plazo de quince días, el Presidente designará libremente su equipo de Gobierno, sin necesidad de que la Cámara de Representantes ni el Consejo de Legislación lo aprueben ni le den su confianza. Los miembros del Gobierno y los demás altos cargos de la Administración pública no pueden ser diputados en el poder legislativo. Si el Presidente del Gobierno integra en su equipo ministerial algún diputado, éste dimitirá de su escaño, y la plaza vacante será ocupada por el suplente que lo acompañó en la candidatura de distrito. El Presidente del Gobierno informará a la Cámara legislativa tantas veces como lo desee o sea requerido por ésta.

La elección del Jefe del Estado-Presidente por los gobernados no implica separación de poderes si, como sucede en Francia, necesita que el poder legislativo vote una moción de confianza a su equipo ministerial y a su programa de gobierno. A diferencia de los Estados de partidos, el sistema político francés es representativo de la sociedad francesa, en virtud de su método electoral en las legislativas, pero no es una democracia formal, a causa de la necesidad de aprobación de su Gobierno por la Asamblea.

Queda, por fin, el modo institucional de cerrar el camino a la solidaridad de clase política, que es la matriz de todas las corrupciones del poder. La inteligencia institucional contra los motivos de cristalización y mantenimiento de una casta política, con interés objetivo en mantener unidos a los socios de un sindicato de poder, pese a sus diferencias ideológicas o de partido, de clase o de categoría social, se ha convertido en condición *sine qua non* de la libertad política y la democracia. A esta finalidad obedece el juego conjunto y sistemático de las nuevas instituciones hasta ahora expuestas. Separación en origen del poder nacional de legislar y del poder estatal de gobernar o ejecutar; atribución al primero del poder de promulgar las leyes; formación de Comisiones de control del gobierno, en la Cámara de representantes, con mayoría de diputados de la oposición; independencia en origen de la Justicia; participación en elecciones legislativas y presidenciales de candidatos independientes de los partidos políticos; desvinculación estatal de los partidos; prohibición de participar en campañas electorales a los medios de comunicación estatal; posibilidad de

revocar a los representantes de distrito por su propios electores antes de que termine su mandato imperativo y un nuevo espíritu público de lealtad a la causa de la libertad fundadora de la República Constitucional. Pero incluso estas precauciones institucionales, siendo todas ellas necesarias, no son suficientes.

Para salvar la posibilidad de libertad política en la Monarquía de su tiempo, Montesquieu ideó un mecanismo de balanzas y frenos del poder, separando el ejecutivo del legislativo, para que se vigilaran mutuamente y cada uno impidiera, por su propia ambición, por celos, el abuso de poder del otro. El sistema funcionó bien donde fue aplicado. En las Repúblicas de EE. UU. y Suiza. Pero ese mecanismo, que sólo fue ideado para mantener en equilibrio la relación entre dos poderes políticos iguales, no podía resolver el problema creado por el Directorio de la Revolución, y continuado hasta hoy, de la colusión del poder ejecutivo y las finanzas privadas, de los gobiernos y la clase dominante en la economía nacional, primero, y en la internacional después. Un poder ejecutivo que puede provocar una guerra ofensiva por motivos económicos, aunque el legislativo apruebe la declaración bélica, ya no es un poder sino una potencia incontrolada.

Esta diabólica colusión, fundante de la modernidad, ha creado un nuevo tipo de desequilibrio entre los dos poderes estatales, prestando al ejecutivo la potencia del capitalismo, al que sirve de instrumento institucional y del que recibe su apoyo extra-político. La entente de los gobiernos con los centros financieros y las corporaciones de la economía globalizada, somete el poder legislativo de las Naciones al imperio del poder ejecutivo de los Estados colusivos con el gran capital. Si el peligro del parlamentarismo era el endiosamiento de la representación de la soberanía popular, omnipotente hacedora de gobiernos a su antojo, la potencia incontrolada del poder ejecutivo ha llegado a ser hoy la espada de Damocles suspendida sobre los gobernados por el corrompido hilo de las finanzas mundiales, que ningún Estado controla en la actual economía globalizada. Un pacto explícito o tácito tan universal y profundo entre la clase política y la clase financiera, que incluso en los EE. UU. ha deteriorado la vida política con guerras sucias por el control del petróleo, y carreras desenfrenadas hacia la especulación bursátil y monetaria

impulsadas por los gobiernos, hasta causar la mayor crisis económica del mundo actual. Las instituciones de crédito privado y público, las grandes empresas transnacionales y los gobiernos izaron a media asta la bandera de la bancarrota del capitalismo, para no reconocer la quiebra política de los Estados que han fundido sus visiones del mundo con las del gran capital. El anterior presidente de EE. UU. dio triste prueba de su colusiva impotencia, y el Jefe del Estado francés, de su demagogia.

Ante esta moderna colusión, el poder legislativo muestra la penosa impotencia de un David sin honda, mientras que el poder ejecutivo exhibe la arrogante potencia de un Goliat con casco protector de su frente. Todos los Estados, aún concertados, no podrían refundar lo no fundado, el capitalismo, pero uno sólo puede fundar la democracia para equilibrar la relación de poder entre el enclenque legislativo y el coloso ejecutivo.

El mecanismo de Montesquieu necesita ser puesto al día, acoplado a la nueva realidad de los desequilibrados poderes públicos, con el equilibrio estable de nuevas instituciones inteligentes que, en la senda de la astucia de la razón hegeliana, doten de honda nacional al pequeño poder legislativo y retiren de la frente del gigantesco ejecutivo la visera del casco estatal que la protege El fiel de la balanza de poder volvería a señalar el punto de equilibrio, si los dos platillos recobran la igualdad de su peso inicial, sin necesidad de retirar poderes en el platillo del Estado, ni ampliar los de la Nación en el otro, es decir, sin disminuir las competencias del Gobierno, ni aumentar las de la representación de la Sociedad. Sólo se necesitaría introducir un resorte institucional de orden cualitativo, en virtud del cual, sea cual sea la diferencia cuantitativa entre los dos platillos, el fiel de la romana política permaneciera siempre vertical.

A causa de su simplicidad, la mayoría de los descubrimientos tecnológicos producen la extrañeza de que a nadie antes se le hubiera ocurrido una solución tan evidente como sencilla. Los descubrimientos institucionales en el mundo político son muy raros. La mayoría son de origen anónimo, o de ideas comunes que fueron refinadas por pensadores de talento como Locke, Montesquieu o von Stein, y por estadistas imaginativos, como Bismark. Se suele creer la tópica falsedad de que en la política todo está inventado. Y

cualquier propuesta institucional innovadora se toma por arbitrismo. Pero lo único que está demostrado a ciencia cierta es la ausencia de libertad política y la presencia de la corrupción en todos los pueblos europeos, incluso en los que se han prevenido contra ella mediante la separación de poderes, como en Suiza. Este hecho justifica la búsqueda de soluciones que no dependan de la buena voluntad ni de la moral de los actores políticos.

En la Teoría Pura de la Democracia propuse un mecanismo institucional que aseguraría el permanente equilibrio entre los dos poderes del Estado, basado en el temor reciproco a la libre revocación de uno por el otro. La Teoría Pura de la República lo hace suyo. En el caso limite de que la Cámara de Representantes no pueda frenar o impedir el abuso de poder del Gobierno, sin necesidad de más explicaciones a los representados, la mayoría absoluta de la representación nacional puede acordar la destitución del Jefe del Estado y Presidente del Gobierno, a condición de que la misma Ley que lo disponga incluya la disolución de la Cámara y la convocatoria de nuevas elecciones legislativas y presidenciales. En el caso contrario, si el Poder ejecutivo considera bloqueada sistemáticamente su iniciativa legislativa, sin necesidad de más explicaciones a los gobernados, puede decretar la disolución de la Cámara, a condición de que el Decreto que lo disponga acuerde a la vez la dimisión del Jefe del Estado-Presidente y de su gobierno, convocando nuevas elecciones presidenciales y legislativas.

Capítulo VII

Filosofía de la Acción Constituyente

¿Es filosofía la filosofía de la acción? En la de Maurice Blondel, que se hizo la pregunta, no lo es, a no ser que se considere filosofía la reflexión religiosa, más bien aporética, del pensamiento «religado» a la trascendencia espiritual, donde la voluntad, y no la razón, es principio original de la acción humana. La idea de la acción no es la acción. El hombre sólo se conoce y descubre en ella. Para Blondel, el conocimiento no sirve a la acción de forma pragmática sino puramente espiritual. No hay pensamiento que, como viviente, no sea acción. No hay acción que no sea pensamiento.

El estudio de la actividad humana no es filosofía de la acción. Tampoco lo es la praxiología de von Mises, a no ser que se siga incluyendo en la filosofía a la economía. Aunque la filosofía política esté consagrada en la tradición del pensamiento, su campo no se extiende a la actividad de los agentes políticos. Cuando los partidos pensaban, la filosofía de su acción era ideología. La filosofía política se refería a dimensiones de la acción susceptibles de ser explicadas con abstracciones tales como ley, justicia o libertad, y de ser justificadas con legitimaciones del poder en las formas de Estado y Gobierno. En sentido estricto, sólo las Constituciones contienen una filosofía política del poder. No hay más filosofía política que la de la acción constituyente de cada tipo de poder estatal. Desde la Revolución francesa, una vez descubierto por los pueblos que el poder estatal es una concreción del espacio hurtado a la libertad, no puede haber filosofía más auténtica que la de la acción constituyente de la libertad política colectiva. La Teoría constituyente de la RC es filosofía de la acción. No hay filosofía de

la acción en lo constituido, lo utópico o lo meramente ideal.

La mente común arrastra la creencia secular de que una cosa es la teoría de una idealidad, como la República Constitucional, que siendo racional y razonable sólo sería realizable en idea, y otra muy distinta la posibilidad de que su puesta en práctica mantenga la integridad sistemática de la teoría, incluso si su potencia virtual venciera la resistencia del régimen de poder irracional establecido en el Estado. Lo que se admite en las ciencias aplicadas, en las empresas tecnológicas, en los juegos constitutivos de sus reglas y en las obras de arte, se rechaza en la política. Donde se piensa que lo bien pensado en teoría se realiza necesariamente mal en la práctica, a causa de la condición humana. Tal objeción está justificada en las teorías utópicas o idealistas, pero no en las concepciones realistas de la política, que en ningún aspecto se apartan de la condición humana, tan egoísta y miserable como altruista y noble, según las instituciones que la gobiernen.

Pero lo que tiene lugar entre idea y realidad tampoco es filosofía de la acción. La reflexión de Merleau Ponty —tanto importa saber los principios teóricos como las fuerzas sociales y personales que los ponen en práctica—, se extiende ahora a todo el mundo político. Nada escapa hoy a la visión universal de la conciencia. En nosotros conviven la clara realidad de lo que vemos, mentiras y crímenes de Estado, y la impotencia de no encontrar los medios idóneos para remediarlo. El problema de la conciencia del mundo ya no está en la obscuridad de lo que sucede, ni en la ignorancia de las causas de los sucesos. Ahora se trata de convertir las conciencias ofuscadas por los continuos delitos y fracasos políticos, en voluntades atraídas a la libertad de acción política, para instituir un orden político donde las corrupciones y violencias institucionales sean la excepción.

La crítica no está ya en la palabra veraz, si ésta no preludia la acción hacia la verdad, si la voz no responde a la necesidad de subversión de los valores sociales que aniquilan la personalidad de los individuos. Si la crítica no sabe superar la impotencia verbal de la verdad sabida, si la teoría no contiene el modo colectivo de su puesta en práctica, si la acción necesaria de la libertad no está incorporada a su formulación teórica, entonces no será crítica, teoría o acción de la verdad como libertad colectiva. Salvo en la

mística platónica, las ideas no proceden de las ideas, sino de la experiencia fáctica. Sin ésta, toda idea sería tautología del universal o nominal que expresa. Salvo en los momentos donde la acción de una agrupación humana ha tenido la oportunidad histórica de manifestarse, en tanto que constituyente de un sistema de libertad, como en el caso de EE. UU., lo normal ha sido que las teorías sigan a los hechos políticos establecidos, a los que toma por patrones únicos del pensamiento. No hay filosofía de la acción si ésta no es creadora, fundadora, fundante y constituyente. Si en el principio era la Acción habrá filosofía, si era el Verbo, habrá creencia.

La diferencia entre las reflexiones políticas de Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes y Montesquieu, respecto a las de Platón, Rousseau y Hegel, el carácter pragmático de aquellas y el sello idealista o idealizante de éstas, la determina la perspectiva desde la que miraron el mundo. Las primeras son descriptivas del hecho que las determina. Las segundas, prescriptivas del hecho que quieren determinar. La inteligencia política caracteriza la obra de los genios de la visión real del mundo y del quehacer de la acción constituyente de la libertad colectiva, mientras que la voluntad política impregna la acción de los hombres de la providencia divina o del acontecer constituido. El enemigo moral de la inteligencia es el cinismo. El enemigo intelectual de la voluntad, la ilusión. Frente a ellos se sitúa el pensamiento realista, fundador de la idea de libertad realizable y de la voluntad determinada a realizarla. Bases de la filosofía de la acción constituyente.

Si las anticipaciones de los escritores de la revista *El Federalista* no hubieran condicionado las ideas constitucionales de un pueblo que conquistó su independencia, si sus teorías no fueran llamadas a la acción colectiva, se podría pensar que el fracaso de la Revolución francesa demostró, de una vez para siempre, que el pensamiento de la libertad carece de potencia para crear su práctica política. Entonces, sólo entonces, se podría creer en la imposibilidad de sistemas políticos de la libertad, y en que sólo es posible regimentar el poder establecido o hacer volar la imaginación idealista sobre el poder mitológico.

El futuro no puede ser sólo una nueva ordenación de elementos conocidos en el pasado, como pensó el conservador Bergson. Si esto fuera cierto, la humanidad aún estaría en Atapuerca. Los

constitucionalistas americanos fueron creadores de algo nuevo que sin ellos no habría tenido existencia, o la habría tenido de otra manera. Sus ideas eran realistas porque, sin estar todavía en los hechos, sin estar realizadas en ningún país del mundo y en ningún tiempo, sin embargo, eran realizables porque se conformaban con la idealidad colectiva de libertad, compatible con la naturaleza humana y, además, estaban deducidas de la experiencia en la dominación colonial.

Si nos atenemos al concepto etimológico de la palabra autor, el que hace crecer o nacer algo que sin él no nacería o crecería, sólamente los escritores de *El Federalista* habrían sido autores políticos, y la Constitución de los EE. UU. sería, en consecuencia, la obra más grandiosamente original de toda la humanidad, lo único generado por la filosofía de la acción constituyente de la libertad. Concebida ésta antes de ser realizada, para no dejar que fuera dictada por la pura fuerza de las relaciones internas de poder realizado y concretado en la guerra de Independencia.

Ese ha sido el secreto de la larga duración de su bella Constitución, de su vigor en la guerra secesionista, pese a la discriminación racial que hasta hoy no permitía ser Presidente a negros o ateos, en una sociedad donde el máximo valor es el dinero, acompañado de alguna creencia religiosa. Su genuina originalidad explica que esa joya de la filosofía de la acción no necesitara de una teoría de la República Constitucional para hacerla comprender y adaptarla a los nuevos tiempos. La dominación inglesa y la necesidad de permanecer unidos para ser independientes, después de ganar la guerra, introdujo en la mentalidad de la rebelión colonial la novísima idea de la libertad política colectiva, como fundamento de una República Federal, contraria al parlamentarismo inglés vencido. Tan innovador era lo que hacían aquellos patriotas sin patria que, salvo en Hamilton, no tenían conciencia de que estaban inventando la democracia representativa, queriendo evitar la canallesca democracia popular y el parlamentarismo.

La Constitución de los EE. UU. no sólo ha sido la primera y, hasta ahora, única respuesta a la organización inteligente de un Estado moderno. Ha sido la primera filosofía de la acción constituyente de la libertad política y de la República

Constitucional. En comparación con la filosofía de la acción colectiva que la construyó y la ha mantenido, Platón y Rousseau son lo que nunca dejaron de ser. Maravillosos poetas de ideas universales o del ucrónico, atópico y distópico pacto social. Aquella afortunada experiencia americana, como la exitosa postguerra parlamentaria inglesa culminada en 1688, tienen de común que fueron consecuentes a conflictos bélicos, en contraste con la malaventurada Revolución francesa, motivada por ideas ilustradas de reforma pacífica del Estado tradicional. El hecho de que también la Revolución Rusa estuvo ligada a la guerra europea, puede conducir al error del gran historiador Mathiez, que confundió los factores históricos de las revoluciones, que las propician pero no determinan, con la acción principal que triunfa, o con los poderes constituyentes de las Constituciones que fracasan respecto de la libertad política colectiva.

Distinguir entre acción continuada y potencia de actualizar relaciones de poder, tiene importancia capital para el concepto de filosofía de la acción constituyente de la libertad. Siendo conceptos diferentes, pues el poder actuante presupone la acción que lo constituye como tal, la doctrina no los distingue. En el mejor de los casos se ha contentado con englobarlos en la acción del sujeto o grupo constituyente. Para Friedrich, «no demasiado pocos», «la parte más inteligente e importante» de la sociedad (obra citada, p. 132). Pero los criterios cuantitativos o cualitativos sólo pueden identificar al grupo constituyente una vez consumada su proeza. No son pautas de la acción política, sino de la historia constituyente. La sustitución de la teoría de la acción colectiva por la simple cuestión de identificar al grupo constituyente que promovió o hizo la Constitución formal, crea un problema insoluble y una contradicción inevitable. El problema de no saber nada de la cuestión hasta el *fait accompli*. La contradicción de considerar Constituciones las no formalizadas en un texto, como en el Reino Unido o Israel, que vienen constituyéndose como acción continuada, sin unidad de grupo constituyente simultáneo.

De esta contradicción no escapa la inteligente obra C. Friedrich, por el simple hecho de llamar funcionales a las constituciones no realizadas en el mismo tiempo, ni en un mismo texto. Las que antes se llamaban constituciones materiales o leyes fundamentales del

Reino. Incluso las enmiendas constitucionales en los EE. UU., siendo productos del mismo poder constituyente, reservado en la propia Constitución, no han sido debidas a un mismo grupo constituyente, pues éste ha variado en el tiempo al compás de la hegemonía política de los partidos societarios.

El desconocimiento de lo que es filosofía de la acción constituyente conduce ciertamente a la ignorancia de que el hecho definitivo, el que permite distinguir entre los diversos tipos de poder constituyente, y entre las Constituciones formales de EE. UU. o Suiza y las de los Estados de Partidos, lo realmente decisivo, es la existencia previa de un período de libertad política constituyente. Un tipo inconfundible de libertad colectiva que existió históricamente en los albores de los EE. UU., y que todavía continúa como fundamento de sus Enmiendas Constitucionales.

Libertad constituyente nunca ha existido en la historia europea. Los Estados de Partidos, impuestos con el poder emergente de la aniquilación bélica del totalitarismo, no fueron frutos de la libertad colectiva de acción política, sino de los privilegiados grupos constituyentes nacionales que, surgidos de las sombras de la derrota, se aglutinaron bajo el paraguas ideológico y la fuerza militar de ocupación de la potencia vencedora en la guerra mundial. Sin percibir la naturaleza colectiva de la libertad constituyente, ni la dificultad que implica conquistarla en un régimen de poder estatal partidocrático, no se puede comprender la absoluta necesidad de una filosofía popular de la acción constituyente de la libertad política, como fuente de energía social capaz de transformar los regímenes de poder en sistemas políticos. La filosofía de la acción republicana es un esquema de acción colectiva para conquista pacífica de un período de libertad constituyente. La acción colectiva prefigura la libertad política. La idea de que la libertad política es alcanzable precede a la acción y la organiza.

La Constitución de EE. UU. plantea una paradoja al pensamiento político. En la naturaleza no existe excepción que confirme la regla. O bien la Constitución de EE. UU. no es producto de la naturaleza humana, o bien las Constituciones europeas son inhumanas. Si aquella es divina, éstas son diabólicas. Si aquella fue posible por alguna razón derivada de la naturaleza humana, no se explicaría la

imposibilidad de la democracia en Europa, siendo así que países como Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y Holanda llevaron a EE. UU. la cultura clásica, la renacentista, la Reforma religiosa y el espíritu de aventura que crearon su Constitución. Sin teoría de la libertad ni de la democracia, sin esquema de una acción adecuada a su conquista, la crítica insustancial integrada en el Estado de Partidos justifica sus incoherencias y contradicciones por la naturaleza oligárquica de los grupos constituyentes, y porque respondieron a lo mejor que se podía hacer —no a lo que se debía hacer con libertad— en la circunstancia excepcional de la derrota militar o muerte de los dictadores y ruina de los países derrotados. O sea, otra vez las circunstancias extraordinarias que justificaron el Terror. Pero justamente esa era la excepcionalidad que propiciaba y exigía la apertura de un período de libertad constituyente.

La antigua creencia de que las oligarquías suceden a las tiranías era una construcción mental *a posteriori* de ciertos hechos conocidos, como también lo son las teorías políticas descriptivas de la modernidad. Ninguna ha sido elaborada para que, en lugar de justificar la dominación actual, prescriba el fundamento de la democracia en la libertad política colectiva. Los fundamentos de la *Realpolitik*, parapetos intelectuales contra la libertad de pensamiento y de acción, se basan en consensos que paralizan, más que las acciones de la libertad, la imaginación misma de que sean posibles. Los medios de comunicación, intelectual orgánico del Estado de Partidos, son los centinelas de la sinarquía de poder que los premia y enriquece. Nada está más alejado de la realidad integral que esas pseudoteorías socialdemócratas, incapaces de ver la necesidad de libertad política en los pueblos europeos, a los que gobiernan con mercantilistas fórmulas de progreso material incierto con regreso moral cierto. Se creen realistas porque legitiman realidades oligárquicas en los Estados de Partidos. No saben que son piezas del aparato estatal de anulación de la sociedad, ni que la libertad política sea conquistable en el proceso de realización histórica de realidades más profundas, mediante la acción constituyente derivada de la potencia de una idea de libertad colectiva fundamentalmente realista.

Desde la Revolución Francesa los pueblos europeos contienen en potencia a la República Constitucional. Actualmente no hay nación

europea que deba su existencia republicana a una generación social o cultural de la República. La más republicana, Francia, no la concibió con un embarazo de la libertad, ni con un abrazo de amor a la verdad, sino con un recuerdo onírico y embarazoso de su fracasada Revolución. La V República intentó romper el ensueño revolucionario de la república parlamentaria, y se quedó a mitad de camino. Si al Presidente lo elige el cuerpo electoral, su equipo y programa de gobierno han de tener la confianza del legislativo. Eso no es la separación de poderes ni la democracia formal de la libertad política.

Si el sistema político de EE. UU. se llama, correcta y científicamente, democracia representativa, democracia formal o política, para distinguirse de la democracia directa ateniense, y de la utopía de la democracia material o social, y si a ese sistema lo definen unas reglas formales del juego político, ¿por qué la sociología política llama también democracia representativa al régimen de partidos estatales, cuyas reglas de juego han sustituido la representación de la sociedad por la integración de las masas en el Estado? Este hecho basta para negar, en bloque, categoría científica al pensamiento político europeo. No caben reglas diferentes para un mismo juego, cuando precisamente las reglas, como las del ajedrez, son constitutivas del juego. Juegos diferentes reclaman nombres diferentes. Democracia política en EE. UU. Oligocracia de partidos estatales en Europa.

Fruto de la circunstancia histórica y del desconocimiento de su esencia, la República no advino a la realidad del mundo europeo como algo creado por filosofía alguna de la acción colectiva. Llegó por la fatalidad que hizo necesario poner una cabeza abstracta en el lugar de la concreta decapitada. Los europeos pagan un precio desorbitado, su desunión estatal, por mantener separadas la necesidad de la República como fruto de la libertad, y la existencia de la misma como accidente de la historia nacional. Italia y Alemania deben sus Repúblicas de Partidos a la gestación estadounidense en vientres totalitarios. Fue el modelo constitucionario de la Transición española. La democracia permanecerá divorciada de las Repúblicas europeas mientras no las matrimonie la libertad colectiva.

La teoría pura de la República Constitucional, no cerrada como

categoría científica a causa de la subsistencia en lo constituido de la libertad constituyente, incorpora aquí la argumentación sobre su posibilidad de realización práctica, con la descripción anticipada del proceso de conversión de la potencia republicana en acto creador de la República. La filosofía llama actualización a ese movimiento de la potencia al acto, pero sería preferible denominarlo realización. La idea de actualizar supone la existencia de algo que fue actual y quedó trasnochado. El significado moderno de actualizar es casi sinónimo de modernizar. La idea de la República Constitucional, sojuzgada en las Repúblicas y Monarquías de Partidos, no se realiza siquiera en teoría sin un esquema realista del tipo de acción y grado de intensidad requeridos, a fin de que la gran potencia de su idea-fuerza discurra por el cauce de la acción de realizarla, hasta llegar a la apertura del proceso constituyente que la convierta en realidad actual.

Los ciudadanos capaces de organizar las inteligencias y las voluntades en torno al eje de la verdad como libertad, pueden impulsar y encauzar, en el seno de la sociedad, el inicio del proceso colectivo de realización de la original y originaria idea republicana de la libertad. Los participantes en esos movimientos de liberación republicana se llaman repúblicos por ser estadistas de la República. La cualidad de estadista la puede tener un colectivo de personas valientes y leales a una idea política fundadora y fundante de la RC. El proceso tendrá su propia dinámica cuando los abstencionarios de las urnas proporcionales conozcan su intima condición *respublicana*, aún no confesada. La necesidad de republicanizar la cosa pública no sólo es lógica o mental, como creía Henri Bergson de la idea misma de posibilidad. Que para él era pura invención del sentido común, a fin de explicar *a posteriori* la existencia de lo real como actualización de lo posible, cuando éste era ya imposible por haberse realizado o hecho real. La paradoja megárica de Bergson sólo admite la existencia mental de lo posible cuando precisamente ya no tiene cabida en la mente.

Pero el proceso de realización de la teoría de la República no es una necesidad histórica del desenvolvimiento de la idea republicana, como pensaría Hegel si no hubiera detenido el movimiento dialéctico del Espíritu en la Monarquía Constitucional. Tampoco es una necesidad de la materia social, sometida en su

desarrollo histórico a la acción dialéctica de las fuerzas contrarias de la propiedad y el trabajo, como predecía Marx respecto de la desaparición de las clases sociales y del Estado. En ambas hipótesis fatalistas y deterministas, sobraría la necesidad histórica del concurso voluntario de la libertad colectiva para realizar, con la República Constitucional, la verdad determinada por un espíritu absoluto o material.

Todo revolucionario de la libertad política colectiva, aunque no lo sepa, es aristotélico. Actualizante y antiactualista. Aristóteles combatió la doctrina de los megáricos, escuela socrática que negaba el movimiento de la potencia al acto. La Teoría Pura rechaza radicalmente la creencia de la filosofía fascista (Gentile) en la brutal idea hegeliana de que el actualismo del poder existente, el del Estado, sea la única racionalidad posible de la realidad. Si todo lo real fuera racional, tan irracional seria oponerse al poder realizado en la Dictadura como en el Estado de Partidos. La República sólo podría venir entonces de un acto de fuerza bruta, de un golpe de Estado o de una sublevación violenta que, sin libertad política, la impusieran como otra actualidad sin libertad. No sería República Constitucional, sino otra vez Constitucionaria. Es extraño que la doctrina de la imposibilidad real de lo posible sea creencia de las clases intelectuales semicultas de la partidocracia, entusiastas mitólogas del actualismo. La teoría biológica de la evolución de los embriones destruye la doctrina megárica que negaba la realidad del movimiento. Para Bergson, la realidad reducida a actualidad, sólo permite ser modificada por ¡evolución creadora en millones de años! Las realidades virtuales están probadas en biología y física. Los intelectuales partidocráticos, incapaces de concebir los cambios políticos antes de que se produzcan, creyeron que las dictaduras a las que apoyaron serían eternas. Sus mentes librescas son más rígidas y reaccionarias que el mundo social y político mentalizado por ellos.

Un movimiento ciudadano hacia la RC sería una potencia tan real como la realidad sin potencia de la partidocracia. Sin la potencia de la posibilidad no existiría la probabilidad. Los fines de los repúblicos son reales porque son probables y realizables. En la política sucede lo que en los procesos de evolución de las especies en la Naturaleza. Lo posible no asegura que la bellota se desarrolle

en encina, porque entre la potencia y el acto se interpone la libertad de los cerdos. Del mismo modo, entre la potencia de la voluntad de acción liberadora y la libertad política colectiva, se interpone la libertad de los partidos estatales y su mentalidad profesional de lo actual.

El Estado de Partidos no es un Sistema político autónomo, asentado sobre la libertad de verdaderos ciudadanos, sino un Régimen de poder sostenido por el consenso de una sinarquía de partidos estatales, con oligarquías financieras y mediáticas. La prueba está en el hecho negativo de que ni un sólo medio de comunicación, y desde luego ningún partido, osan analizar el grado de probabilidad de que la gran crisis económica actual modifique el inestable equilibrio del pacto tácito del poder estatal con las finanzas, que fundó la modernidad histórica de la expansión económica en la duración estable del pacto colusorio de la política con las finanzas.

La Presidencia de Obama pasará a la historia universal por haber sido el primer mulato que la alcanzó, y por haber salvado de la bancarrota a las entidades bancarias con inyecciones masivas de dinero público, aunque eso ya se había hecho antes. Pero su mérito histórico será haber roto o deteriorado, ante la opinión pública mundial, el tenebroso pacto entre el Estado y las finanzas privadas, y creado un impuesto especial sobre los beneficios del capital financiero enriquecido con esas prestaciones de los contribuyentes. Un pacto colusorio de poder y dinero que en Francia se inició con el Directorio, y en EE. UU. con el nefasto Presidente Jackson, cuando éste aventurero del Destino Manifiesto, que odiaba a indios, negros y españoles, retiró la licencia del *First Bank* y *Second Bank* (1836), que en una sola década era ya uno de los mayores bancos del mundo. Y repartió el negocio monetario y depositario de los ingresos fiscales, entre los numerosos *pet banks* de sus amigos y sostenedores. Lo cual retrasó casi un siglo la Reserva Federal y la independencia del dólar.

Las costumbres corruptas de los poderes estatales son más contundentes y eficaces que las facticias Constituciones. La falta de análisis del futuro en las partidocracias procede del ominoso silencio pactado sobre el oscuro pasado que las creó. El secreto hermético del juego de los poderosos con las oligarquías

financieras, la usurpación de lo estatal por los partidos que se encaramaron en el Estado sin dar oportunidad a la libertad constituyente, son el bastión mental que protege las partidocracias, haciendo quiméricos los asaltos de la verdad. La ley del silencio sobre los cimientos movedizos de la dominación partidocrática, constituye la *omertà* de la clase política.

Si los poderosos viven instalados en la mentira política, sustituyendo el concurso de la inteligencia por el de la listeza, y el de la honestidad por el de la eficacia ineficiente, no hay más posibilidad de alcanzar dignidad y honor que aliándose con la decencia y el coraje de la libertad colectiva, para destruir las murallas del miedo a la verdad. Fuera de la inteligencia y de la honestidad, la eficacia del realismo deviene fruto de la cobarde miopía del miedo colectivo a reconocer la verdad que le desagrada y teme.

Las partidocracias pueden caer en virtud de un pequeño acontecimiento, como la chinita que destruyó los pies de arcilla de la colosal estatua del Rey en el sueño de Daniel; por la quiebra de las cuentas públicas; por una ola popular de indignación que, levantada por el último escándalo del poder o la brutalidad policial de la represión, derrumbe las murallas de Jericó. El proceso de republicanización de la sociedad llegará a madurar con el constante trompeteo de los repúblicos de la libertad. Aunque no sea imposible predecir qué tipos de acontecimientos pueden ahogar al Estado de Partidos, lo que interesa saber ahora es que eso no sólo es posible sino probable. No hay aquí la menor pretensión de reducir las causas posibles de la decadencia final del Estado de Partidos a la acción inteligente y valerosa de la voluntad republicana. La razón es fácil de comprender.

Ningún partido estatal puede iniciar un proceso de regeneración o reforma del Estado, sin negarse y destruirse a sí mismo. La trascendencia de este hecho se manifiesta en la absoluta seguridad de que no hay alternativa reformista de la partidocracia, y en la certidumbre de que, sin el modelo de la República Constitucional, la sociedad carece de guión eficiente para orientar la decencia pública hacia la democracia política. El cálculo de probabilidades no se aplica a los acontecimientos extraordinarios que, sin intervención de la voluntad consciente, pueden producir directamente, o

provocar indirectamente, la caída del Estado de Partidos. Al ser eventuales o azarosos, estos hechos casuales no están sometidos a las leyes estadísticas de los hechos frecuenciales o causales. En esos supuestos, hay que sustituir la confianza en la probabilidad de la caída, por el análisis de las causas objetivas, superficiales y subterráneas, que pueden crear el acontecimiento desintegrador de la servidumbre voluntaria. En la situación actual, a pesar de los efectos desastrosos, pero iluminadores, de la gran crisis económica, lo urgente no es predecir el futuro de la partidocracia, ni hacer un elenco selectivo de las causas políticas o sociales que la pueden derribar. Sin acción, Aquiles no alcanzará jamás la tortuga.

Creada y difundida la Teoría Pura de la República, lo que importa definir ahora es la filosofía de la acción colectiva que la realice, en el proceso iniciado por los grupos promotores de la libertad política, dentro del tercio laocrático de alguna sociedad europea, para conseguir la apertura pacífica de un periodo de libertad constituyente. Conocer las fases del proceso implica la necesidad de saber el grado de madurez necesaria para pasar de una fase a la siguiente. La primera fase se ultima con la suficiente difusión del postulado de identidad verdad = libertad, en los centros de opinión y unidades de influencia social. Cada fase prepara las condiciones de acceso a la inmediata, con voluntades de acción colectiva indeterminadas sin los factores que se crean en las fases precedentes. Método prodictivo.

La función histórica de la simplificación y difusión de la Teoría Pura, viene dictada por la necesidad de dar a la sociedad civil el protagonismo de las libertades públicas y, especialmente, el de la libertad política, para que la *Res publica* sea el asunto conscientemente común de los ciudadanos. Del mismo modo que, en épocas ideológicas, la izquierda pedía la nacionalización de las empresas de servicios públicos, en la era de la necesidad de verdad en la política, lo inmediato será reivindicar la nacionalización o republicación del secreto y la razón de Estado, o sea, la republicanización de la acción política, hoy privativa de los partidos estatales, para extenderla a toda la comunidad, o a la parte ciudadana más sensible a la carencia de libertad política colectiva. Preguntar a los repúblicos sin son de derechas o de izquierdas, en la situación general de servidumbre voluntaria a los partidos-paridos

estatales, y sin más libertad política que la de esas agrupaciones, que no obstante son voluntarias, supone y delata un profundo desconocimiento de lo que es libertad y verdad en la política. Pues equivaldría a cuestionar la universal idealidad de los principios morales y políticos incorporados a la Teoría Pura.

Los futuros gobiernos republicanos serán de derechas o de izquierdas, conservadores, reaccionarios o avanzados al futuro, según las ideologías de las mayorías que elijan al poder ejecutivo y la composición del legislativo. En la noche de la libertad, los gatos que maúllan en los tejados de la servidumbre son buscadores de gatas en celo de pécoras (pecunia), o felinos depredadores de presas débiles. Republicanizar no es acto que los gatos estatales puedan decretar en virtud de su instinto hiperolfativo de Autoridad, ni una expansión discontinua del sentimiento republicano. Requiere un proceso continuado de humanización y nacionalización de lo público, que sólo una acción societaria puede emprender, con iniciativas libres y horizontalmente convergentes, para que de ella emerja una sociedad política intermedia, que interprete las necesidades y represente los intereses de la sociedad civil ante el Estado Constitucional.

Dada la naturaleza estatal de los partidos, no existe en Europa continental sociedad política alguna. Sólamente sociedad estatal y sociedad civil. Aquélla es una sinarquía o sindicato de poder político sin control. Ésta, un conglomerado informe de millones de individuos, sin poder electoral propio, que vacan a sus ocupaciones, despreocupados no sólo de la República Constitucional que les conviene, sino hasta de la *Res publica* que en todo caso les concierne. Por eso, la teoría de la república no ha de ser meramente completada con su difusión general, sino realmente integrada en una praxiología del proceso republicano, que oriente las acciones colectivas por el camino, el ritmo y la intensidad que la situación y el momento requieran, sin hacerlas depender de la voluntad de un jefe.

No hay líder al que no sigan las masas, ni jefe oportunista que no las siga. Como tampoco hay movimiento político que avance sin necesidad de ser dirigido. Las personas que se proponen emprender una acción, si ésta no se consuma en un solo acto, sienten la necesidad de imaginar un esquema previo que la configure en la

realidad, conforme a la idea que la concibe y a la naturaleza del proceso que ha de realizarla. Parece elemental, pero es tarea compleja. Ese esquema, posterior a la idea y anterior a su práctica, es el puente que permite pasar de la teoría a la acción, sin que ésta la deforme o traicione. Lo que es buen sentido común en la acción individual pasa a ser sentido político y estratégico en las acciones colectivas. La necesidad del esquematismo está reconocida en la teoría del conocimiento, con el «esquema trascendental» que Kant ideó para explicar cómo los conceptos puros pueden aplicarse a la experiencia. Pero el pensar esquemático, o «pensar figurativo» como lo llamó Eugenio
D’Ors
, no ha sido tratado en la filosofía de la acción política, donde adquiere una dimensión ontológica. Del seguimiento del esquema depende que la acción realice lealmente la teoría, dándole existencia, recreándola una y otra vez en la realidad social. El esquema global de la acción republicana, que no es un producto de la razón incorporada a la teoría, ni un diseño de la libre voluntad, constituye un acto creador de la imaginación intuitiva que mueva al ánimo colectivo de realizarla, mediante la acción procesal adecuada a la circunstancia temporal y espacial que la condiciona, la orienta y la hace realizable.

Por ser intermediario entre la razón social de la libertad y la resistencia de la materia estatal, el esquema de la acción debe ser más razonable que racional. Por ser de orden prescriptivo, y no descriptivo, el esquema establece principios generales sin entrar en particularidades. Y por ser temporal, el esquema ha de prefigurar dicho proceso, en todas sus fases, hasta que, convertida la teoría política en norma del espíritu público, comiencen las rutinas de conservación de la idea transformada en realidad política. Todo movimiento ciudadano sincero, para ser fiel a la virtualidad del esquema de acción que lo guía, ha de nacer bajo la condición resolutoria de disolverse cuando la libertad política sea una realidad garantizada con las instituciones de la República Constitucional.

Los principios generales que el esquema impone al proceso de la acción, como el de que el fin ordena los medios, se pueden reducir a tres: continuidad, homogeneidad y retroacción. Pues la horizontalidad o verticalidad del esquema depende del principio de

homogeneidad en cada fase del proceso. La fase de difusión de la idea política que ha de vencer las resistencias de la inercia mental que se opone por hábito a toda forma de cambio político, debe conformarse a un esquema de acción horizontal que no discrimine a los destinatarios, sea cual fuere su ideología.

Para deslegitimar a la sociedad estatal, no basta con difundir el «punto de fuerza» (Leibniz) de la Teoría Pura de la RC, a no ser que ésta sea ya fundamento legítimo de las acciones de resistencia pasiva y abstención electoral. En cambio, la fase de la acción constructiva, dirigida a las categorías sociales que más padecen la quiebra moral y financiera del Estado de Partidos, debe obedecer a un esquema vertical, cuya funcionalidad permita movilizar al tercio laocrático de la sociedad hacia la libertad constituyente de la democracia, mediante consignas de acción elaboradas por los grupos que se hayan destacado en la difusión de las cuatro ideas-fuerza (representación de la sociedad civil, separación de poderes, lealtad de la forma a la materia, ecuación verdad = libertad) en que se basa la filosofía de acción constituyente de la República Constitucional.

El principio de continuidad exige no detener en el tiempo del proceso, ni separar en el espacio nacional, las acciones emprendidas en cada fase anterior, para conseguir de este modo tanto las inercias de la acumulación de fuerzas innovadoras, como las sinergias de la simultaneidad en los ritmos de maduración de conciencias y voluntades de acción colectiva, especialmente en las categorías profesionales, en la jubilación prematura y en la juventud. La homogeneidad de la acción colectiva la consigue el principio de que los medios han de tener la naturaleza pacífica de los fines, y ser adecuados a la inteligencia de la finalidad que pretenden. El principio de retroacción esquemática del proceso permitirá incorporar, a las acciones posteriores, las enseñanzas y correcciones que las anteriores introduzcan en el esquema original que ideó el plan general de la acción emprendida.

En *El Factor Republicano* (libro segundo), se analizó la materia civil y la forma política desde un punto de vista estático. Pero el esquema de las fases del proceso republicano ha de considerarlas desde la perspectiva dinámica y sintética de los cambios sociales. No al modo de los golpes de estado o pactos de gobierno. La

transición española, tomada como modelo constitucionario en otras latitudes, no fue un proceso de paso de la dictadura a la libertad política, sino un golpe incruento del consenso de poder que pasó de la dictadura a la oligarquía de partidos, con libertades públicas otorgadas y sin libertad política colectiva. Las transiciones sociales, relativamente lentas por ser maduraciones invisibles, no son procesos impulsados por un principio de libertad mínima que las ponga en marcha, hasta llegar a la fase constituyente de la libertad política como derecho natural. El proceso constitucionario hacia una nueva polaridad estatal evitó los choques con las estructuras del poder establecido en la polaridad dictatorial anterior. Por eso, las partidocracias no llegaron como final de un proceso, sino como ocupación instantánea del vacío de poder creado con la caída militar de los Imperios o la muerte de los dictadores.

Los procesos políticos son progresivos o regresivos, según la naturaleza liberal o reaccionaria de la acción que los impulsa. Las transiciones europeas a las libertades públicas han sido progresistas en liberaciones personales, regresivas en la conciencia de unidad nacional, reaccionarias en la concepción de la política como consenso. Consecuencias previsibles en todo proceso estatal autoritariamente cerrado, contenido y retenido.

El proceso civil, en cambio, consiste en las derivaciones sucesivas de lo principiado en virtud de la acción de un principio. Aquí, el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*). Mientras que en lo procesionario, como en las Transiciones de las dictadura al Estado de Partidos, el ser sigue al obrar (*esse sequitur operari*). Lo fundamental en estas transiciones autoritarias no son los principios, ni las creencias sociales, sino los agentes individuales del poder de control sobre cosas y personas, así como la necesaria discontinuidad y parcialidad de la acción liberadora. Así se impide la unidad en la resistencia de la oposición democrática a la mera Reforma de la dictadura. La procesión de autoridades en las Transiciones reformistas cierra el paso al proceso político de las liberaciones sociales.

El fundador de la filosofía de procesos, Whitehead, unificó en la teoría de las entidades actuales o actualizables los tipos de proceso. El que va de lo actual a lo real, expresa la razón de su inactualidad. Fenómeno de «concreción del poder». El que va de lo real a lo

actual, sin expresar su razón de actualidad, la impone como acontecimiento de «reparto del poder» con Reformas liberales autoritarias. El que va de la virtualidad de lo real a su actualización, fenómeno de «difusión del poder», revoluciona la legitimación de la relación de poder y de la cultura histórica. La «prehensión» del acontecimiento de la libertad lleva consigo la de todos los anteriores que la negaron o reprimieron. Es el único sentido de la historia.

A diferencia del campo físico de las cosas materiales, donde la destrucción es más fácil que la construcción, en virtud del principio universal de la entropía, las sociedades humanas encuentran menos resistencias en el proceso de construir, que en el de destruir los prejuicios mentales y los intereses materiales de la actualidad realizada, siempre realimentada por su incapacidad de generar negantropía, es decir, sin virtualidad realizadora de la potencia de lo real, que sólo tiene la libertad política. Gramsci fue consciente de esta peculiaridad de las estructuras de poder social. Sin ser ortodoxo marxista, ante los acontecimientos de la ocupación obrera de fábricas en ciudades del norte de Italia al final de la guerra europea, concibió la estrategia comunista del doble poder, en competencia con el estatal, como principio rector del proceso que unificaría el poder social y el poder político en un futuro Estado socialista. Creía que la sociedad se preestataliza antes de que el Estado la estatalice y luego se autodisuelva.

Las enseñanzas negativas del leninismo contribuyeron a que la izquierda europea posterior a la guerra mundial, sustituyera el principio de igualdad de oportunidades por el de libertad de acción del partido comunista, para apoderarse del Estado sin conciencia de traición a la clase obrera, a pesar de que traicionaba la idea gramscista de que no hay progreso si la elevación social y política del partido comunista no sube consigo a la clase social que representa o cree representar. Los partidos y sindicatos de clase se hicieron órganos del Estado, elevando su condición social y calidad de vida, no porque representaran a las masas obreras deprimidas por el paro y la miseria, cosa que impide el reparto proporcional del poder electoral. La Constitución partidocrática prescribe que los partidos estatales integran las masas en el Estado por el solo hecho de haberlo ocupado ellos.

El esquema global que orienta el proceso político en el seno de la sociedad civil hacia la República Constitucional, tanto en su fase destructiva de la servidumbre voluntaria a los cínicos partidos estatales, como en la constructiva de la libertad constituyente, garantiza la lealtad al principio rector de la libertad política colectiva, con los principios de homogeneidad entre medios y fines, entre acción instrumental y acción finalista, entre acción interna (*agere ad intra*) y acción exterior (*agere ad extra*).

En realidad, no hay servidumbre política en el tercio social seguidor de los partidos estatales, con los que identifica sus intereses. Tampoco en el tercio laocrático sustanciado con la aspiración a la libertad colectiva. Sólo hay servidumbre voluntaria en el tercio que vota listas de partido sin interés egoísta, o sea, el de menor inteligencia política y mayor enajenación social. Este tercio planicio será arrastrado por el tercio promotor de la libertad.

Si no es utópica ni descriptiva, si es de orden normativo o prescriptivo para la acción teorizada, toda teoría política implica una llamada o convocatoria para realizarla en la sociedad y en el Estado. La teoría de la RC se basa en la distinción entre el problema de la libertad política, que la democracia representativa resuelve, y los conflictos ideológicos que la procuración de la igualdad social hace surgir en las clases y categorías sociales opuestas, y cuyas mitigaciones o soluciones parciales son asuntos que corresponde tratar a los poderes ejecutivos del Estado y a las legislaturas de la Nación, con separación de titulares y competencias. Pero entendida como los pensadores franceses que la crearon, la filosofía de la acción no tiene esa finalidad. Sólo se interesa por la naturaleza metafísica y óntica de la acción humana, con independencia del principio rector de la inteligencia que la ordene y la voluntad individual o colectiva que la realice. Sin embargo, la teoría republicana que identifica verdad política y libertad de acción colectiva comienza a ser activa y constituyente con ese descubrimiento.

A diferencia del efecto contemplativo o sensitivo causado por el acceso a las verdades teoréticas o estéticas, el conocimiento de la verdad=libertad produce al instante una conmoción interior, es decir, un impulso anímico hacia los más próximos en afinidades espirituales, en busca de compañía para vivir lo verdadero con la

verdad de la acción colectiva de la libertad. Una conmoción mental que se traduce en predisposición a la acción del actuar, en disponerse a conquistar la libertad para todos. De no ser por ello se confundiría con la pasión religiosa de amor, con la vocación científica de penetrar en los secretos de la Naturaleza o con el sentimiento estético que mueve al artista. Expuesta a la precipitación del entusiasmo, esa primera predisposición es ya un conato de acción horizontal, distinta y previa a la disposición a actuar en la verticalidad de las organizaciones voluntarias para alcanzar y mantener el poder político de la libertad colectiva.

Hay en los seres humanos mayor propensión natural a la obediencia que a la libertad de acción responsable. Del mismo modo que una ley biológica explicó por qué nacen más hembras que machos, no está lejos el día en que la genética encuentre la ley que descubra la proporción natural de mandamases en la multitud obediente. La Revolución enseñó a los pueblos europeos la posibilidad de libertad política y, sin embargo, éstos no emprendieron la acción colectiva de conquistarla. El impulso para la acción colectiva que haga obrar a la libertad política, no proviene de frustraciones de altruismos carentes de otros campos de satisfacción. Ni lo causan sentimientos de culpabilidad sublimados en un deber social. Tampoco responde a la aspiración existencialista de una vida auténtica, creyente de que hacer algo es hacerse a sí mismo. Pues si ese algo fuera la libertad colectiva, todos harían míticamente a los demás haciéndose a sí mismos.

El ímpetu del nuevo saber político, el de la verdad = libertad, sale de una inspiración intuitiva de la razón de la existencia en común, que la coexistencia no propulsa, ni el hábito de convivencia en círculos vecinales contiene. La razón de que repentinamente parezca posible realizar lo tanto tiempo intuido, o incluso manifestado en fenómenos espontáneos de compasión social, que parecía quimérico antes de conocer la identidad de verdad y libertad, está en la naturaleza de este tipo de conocimiento. Que no es liberador si no alcanza la elevación cultural y la sensibilidad moral que disuelven el servilismo en las conciencias, y resuelven los conflictos de la polaridad opositiva Estado-Sociedad. La nueva polaridad creada con la ecuación verdad = libertad engloba y supera las explicaciones hegelianas o marxistas de la historia, al ser

resolutiva de conflictos sociales de carácter funcional que no tienen naturaleza dialéctica. Esta nueva polaridad de la relación política de libertad no arrastra en su giro a los conflictos de clase social, ni a los sentimientos de la fe nacionalista o religiosa.

Una polaridad política de tal envergadura requiere el concurso de un agente colectivo de potencia superior a la constituida por la oligarquía de partidos, y un proceso de liberación dictado por la propia acción en cada una de sus fases de realización, como en la creación de las grandes obras de arte. Un tipo de actividad correspondiente a las llamadas acciones graduales, donde el grado de intensidad o dedicación varía según la naturaleza de la acción destructiva-constructiva en cada fase del proceso, y la cercanía de la meta.

La primera fase comienza con la asimilación, difusión y divulgación en pequeños círculos familiares, sociales y culturales de la proposición política que identifica la verdad política con la libertad colectiva. Esta etapa de cognición de la verdad = libertad, no terminará hasta que la dimensión social de la asimilación y aceptación de ese descubrimiento, asegure la participación masiva de repúblicos europeos en abiertos y pacíficos movimientos ciudadanos hacia la República Constitucional.

La segunda fase del proceso podrá iniciarse cuando la potencia de esos nuevos movimientos horizontales alcance en algún país europeo (Italia, España, Grecia, Portugal, Irlanda, a causa de sus resistencias ideológicas a la modernización de las estructuras productivas), la dimensión cuantitativa y cualitativa que permita concretar e impulsar las tácticas variadas de acción colectiva, directa y pacífica, hasta llegar al punto de saturación social que reclame ser precipitado o cristalizado en la estrategia unitaria de la identidad verdad = libertad. O sea, en la acción general y decisiva que establezca la nueva relación de hegemonía cultural y política en la sociedad civil, con una tercera fase de agitación social para la apertura de un periodo de libertad constituyente. La fijación de ese momento histórico no se puede decidir de antemano a fecha fija, ni abandonar a la espontaneidad horizontal de los movimientos repúblicos. Será necesaria la coordinación de todos los sectores interesados en la apertura de ese periodo de libertad constituyente, sean cuales sean sus preferencias constitucionales.

Para que se integre en una acción gradual y progresiva, esa diversidad de movimientos o de acciones ha de orientarse con una coordinación de todas las posibles alternativas de cambio en la forma de Estado y de Gobierno. En ese momento, la unidad de acción del pluralismo político tiende ya por sí misma a la concreción del grupo hegemónico constituyente. Descuidada de atención por los tratadistas, esta hegemonía no puede ser, en una sociedad plural, la de un solo grupo constituyente, sino la formada con las tres opciones (conservadora, reaccionaria, creadora) realizables en la práctica de la acción constituyente. La acción unitaria por la libertad constituyente ha de ser coordinada por la necesidad de que el referendum constituyente sea electivo entre esas opciones, y no plebiscitario.

Antes de ese momento toda tentativa de acción unitaria de las opciones constitucionales, como República Parlamentaria, República de Partidos o República Constitucional, sería puro activismo condenado a la esterilidad, como el de los partidos comunistas que ponen su ideal en las calendas griegas para justificar la actualidad de su oportunismo. El activismo produce efectos reaccionarios por desconocer el estado de la relación de fuerza entre los partidos estatales y la acción societaria republicana, y despreciar las razones de eficiencia estratégica, de las que no se deben excluir acciones colectivas originales, si se presenta la coyuntura propicia.

El aplazamiento de la acción decisiva no impide multiplicar las iniciativas para crear un ambiente propicio al cambio de la Partidocracia por la República Constitucional. Contestaciones parciales a la degeneración política de la partidocracia, sin ser ni parecer revolucionarias, allanarán el camino a la libertad política. Abstención electoral; desprestigio de la clase política, impotencia de los gobiernos ante la crisis económica y el paro; aspiraciones soberanas de los nacionalismos, peticiones de reforma de la ley electoral y del modo de designar al Presidente del Gobierno y los miembros del TC, están abriendo vías al oportunismo reformista que, temeroso de la ruptura implícita en la libertad política, las propicia al pedir la reforma de la Constitución. Es nuestro batallón de zapadores.

Sin antecedentes históricos sobre el tipo de acción, continua y

pacífica, que lleve al tercio laocrático de la sociedad hasta la conquista de un periodo de libertad constituyente —con la misma libertad de información pública y de acción colectiva para todas las opciones constitucionales—, donde la sociedad elija, en referéndum optativo, la forma de Estado y de Gobierno, no se deben excluir las acciones de masas impulsadas por movimientos sociales hacia la huelga general de carácter político. En las sociedades de consumo y de ocio espectacular, no son pertinentes las estrategias del doble poder, definidas por Lenin y Gramsci, en coyunturas históricas de excepcional violencia civil, como métodos de conquista del Estado.

Si el propósito no es la conquista del Estado, como en los tiempos del fascismo y del comunismo, ni su eliminación como en la creencia anarquista, sino la apertura de un periodo de libertad política constituyente en la sociedad civil, no hay lugar para la violencia. La palabra revolución levanta ecos de tiempos pasados que no tienen sonido agradable en la actual sociedad europea, dado el horror casi patológico a cualquier asomo de violencia y a la nefasta propaganda de que, sin ella, no es concebible un cambio en la forma de Estado y de Gobierno. Pero no hay motivo para la violencia si todas las opciones políticas tienen la misma oportunidad de manifestarse en condiciones de igualdad de libertad constituyente.

La nueva teoría de la verdad=libertad, y la propia condición democrática de la República Constitucional, son incompatibles con cualquier tipo de acción que se proponga la conquista del poder político, sin someterse previamente a la conquista de la hegemonía política en la sociedad civil o, mejor dicho, en los ámbitos culturales de una sociedad plural y moderna.

Por ser pública, continua y gradual, la acción republicana se separa abisalmente de las acciones secretas, repentinas, discontinuas y técnicas, típicas de los golpes de Estado. Por ser ciudadana, se distingue ontológicamente de la praxis marxista, que pretendió dar conciencia de clase al movimiento obrero, frente a la identificación de la clase burguesa con el Estado. Una conciencia unitaria de clase social autosuficiente que el movimiento sindical no podía dar, al estar basado en la obtención paulatina de mejoras laborales, mediante huelgas parciales y pactos con el enemigo patronal, a quien legitimaba en tanto que parte contractual

propietaria de los medios de producción. Y para ser coherente con la teoría, la acción colectiva ha de combinar la individuación de la igualdad con la individualización de la diferencia, haciendo del distrito electoral la mónada representativa del movimiento ciudadano por la libertad política.

Una revolución puramente política, basada en principios de coherencia entre medios y fines, y sobre todo en el principio básico de que la verdad política reside, en primer y último término, en la libertad colectiva, no necesita otra garantía de paz que la de su propio principio. Esta virtualidad de los grandes principios fue expresada por Benjamín Constant. «Sin querer exagerar la influencia de la verdad, como han hecho con frecuencia los filósofos, se puede afirmar que cuando ciertos principios son completa y claramente demostrados, ellos sirven en cierta forma de garantía de sí mismos» (*Principes de politique*, La Pléiade, 1964, p. 1077).

La doctrina constituyente, una abstracción conceptual, no excluye el proceso de concentración política en los sectores sociales que pueden definir, con libertad colectiva, la forma de Estado y de Gobierno por medios pacíficos. Pero si se refiere a las fuerzas políticas que hacen las Constituciones, en realidad habría tantos poderes constituyentes como poderes sociales constituidos. Las instauraciones monárquicas las hicieron potencias extranjeras (Bélgica) o dictadores nacionales (España). Al Estado de Partidos no lo constituyó el parlamentarismo. Sin ejército extranjero de ocupación, las fórmulas alemana e italiana no habrían sido concebibles. Los ideales de la resistencia al fascismo fueron traicionados. Lo sucedido al terminar la guerra mundial, parecía responder a la necesidad de contar cuanto antes, en las arruinadas naciones sin gobierno ni prensa libre, con poderes representativos de la duración y nuevos poderes representativos de la opinión, sin perder el tiempo con la libertad política de la democracia.

El éxito de aquel brutal expediente italo-germano de postguerra ha sido debido a su corrupción. Sesenta años de duración, sin libertad colectiva ni representación de la sociedad civil. Sesenta años para crear una UE que no resiste la crisis financiera. Sesenta años de colusión de los partidos estatales con el capital especulativo. En fin, en lugar de instituciones legítimas duraderas, poder de la duración mediante una clase política encastada en todos

los organismos públicos. En lugar de asambleas representativas de las hegemonías sociales, poder de la opinión con medios de comunicación fabricantes de opiniones partidistas. En lugar de Estado anónimo, poder de ejecución de partidos estatales. En lugar de Nación personalizada en el Estado, poder de Autonomías regionales y poder de representación ilegítima en el Estado. En lugar de mediación, poder de arbitraje y corrupción del capital industrial y financiero. Esta realidad de la estructuras de poder en el Estado de Partidos, más profunda que la tópica formalidad de poder legislativo, ejecutivo y judicial, fue el poder constitucionario y la base de sostén de las partidocracias. Sin desconstruir este bloque constitucional, cerrado a toda apertura a la sociedad, sin sacar a los partidos estatales de su nicho autoritario para que se civilicen en la sociedad civil, no será la libertad política, sino el azar de una catástrofe y la incoherencia del reformismo, lo que abrirá las puertas a una libertad política hasta hoy desorientada de fines y desasistida de medios de acción.

Ese indeseable albur, con apertura al riesgo de lo imprevisible o de la involución parcial, podría ser evitado mediante el cambio de la ausencia de representación, comportada en el sistema proporcional de listas de partidos, por el único modo obtener representaciones reales con la elección de un solo diputado por distrito electoral o mónada política. Esta posibilidad plantea el tema de la naturaleza y alcance de la libertad constituyente con un sentido diferente al clásico de reforma o revolución. Pues la representación proporcional está tan estrechamente vinculada a la partidocracia, que la sola idea de sustituirla por la representación mayoritaria de distrito contiene la potencia de una revolución, aunque parezca estar limitada a una reforma en la esfera de representación política.

Desde el punto de vista de la República Constitucional, el cambio del sistema electoral es un objetivo básico, pero parcial. Para la acción constituyente de la libertad política, ese cambio sería equivalente a la conquista de la posición dominante en una guerra de movimientos. Lo cual obliga a inscribirlo dentro de una estrategia de acción continuada que, en su primera etapa, puede confundirse con una táctica reformista del Régimen, en el solo campo electoral. Un objetivo imposible sin reforma de la

Constitución que, por su aparente modestia, requiere una fuerza social menor que la exigida para la conquista de la libertad constituyente.

Antes de iniciar la acción decisiva de conquista de la libertad política, a no ser que algún acontecimiento imprevisto la precipite, el inevitable oportunismo ideará objetivos parciales, frente a los que las resistencias sociales son menores. Este puede ser el caso de la reforma electoral, de la Justicia o de la elección del Presidente el Gobierno. Sin perseguir la separación real de poderes en el Estado ni la República Constitucional, la sustitución del sistema de elección proporcional por el uninominal en circunscripciones pequeñas, una mayor independencia de la corporación judicial en el sistema de nombramiento de sus miembros o la elección indirecta del Presidente del Gobierno en las legislativas, tres aspiraciones muy extendidas, contienen cada una la suficiente potencia corrosiva para desencadenar, con su fracaso, la apertura a la evidencia común repentina de que el Régimen partidocrático es constitucionalmente irreformable.

La libertad de acción constituyente es concepto y realidad que difiere de lo implicado en las ideas de poder constituyente y grupo constituyente, con las que generalmente se confunde. Gramsci, por ejemplo, al no ver la distinción entre sociedad económica, sociedad civil y sociedad política, se enredó en el lío marxista del Estado como sociedad política, en el que no se distingue entre las relaciones que se forman en la sociedad económica, como fuerzas objetivas; en la sociedad civil, como fuerzas político-ideológicas; y en la sociedad política, como fuerzas político-militares.

Su perspectiva le hacía percibir que en la sociedad civil, bien sea considerada como esfera privada donde se forman las ideologías y se articula el consenso, o bien como lugar de la acción económica, se mantiene una relación bipolar de fusión unitaria y distinción divergente con la sociedad política. Para explicar esa tensión, Gramsci recurrió al concepto croceano del «nexo de los distintos», despreciando que ese nexo, entre sociedad política y sociedad civil, constituía nada menos que la base teórica del movimiento liberal reformista. Tanto la derecha como la izquierda hegeliana tomaron por realidades estas distinciones conceptuales, bien para considerarlas inseparables, como Croce, o bien para presentir su

separación conflictiva en lucha de clases, como Gramsci.

La acción política constituyente de la forma de Estado y de Gobierno puede presentarse de improviso como urgencia ante un eventual vacío de poder por causas imprevistas, o como única opción de libertad de la voluntad colectiva ante la bancarrota del Estado o del fondo de pensiones. La premura y la inquietud general no darían tiempo a la información pública sobre las consecuencias desastrosas de cualquier Régimen de poder improvisado. Esto sucedió al final de la guerra mundial con la implantación provisional de la partidocracia, bajo el paraguas de la potencia vencedora.

Una situación parecida se produjo, más de medio siglo después, en las naciones federadas en Yugoslavia y en las Repúblicas integradas en la Unión Soviética, con la guerra de los Balcanes y la disolución de la URSS. Las hegemonías de los improvisados partidos, etiquetados con marcas occidentales, no las decidieron las confrontaciones de sus programas en sociedades plurales con libertad de opinión, sino las cercanías al ejército o a las fuerzas de represión y a los centros de poder internacional.

La mímesis de Europa Occidental y la creencia infantil propia de pueblos educados con el estoicismo de la miseria doméstica, en aras de un ideal de realismo retrógrado, fueron los factores determinantes de las nuevas Constituciones, impuestas por grupos constituyentes privilegiados que ocuparon la escena constitucionaria sin libertad colectiva constituyente. Era previsible que la corrupción de partidos floreciera con el trasplante de la partidocracia, envejecida en occidente, a suelos vírgenes de libertad, abonados con las extendidas corruptelas de las burocracias de partido único. La conversión de los patrimonios estatales en propiedades privadas dio lugar, en cuestión de días, a las mayores fortunas de Europa.

Desde la caída de los totalitarismos, ningún pueblo continental europeo, salvo Francia, ha tenido la oportunidad de dotarse de una Constitución tras un período de libertad constituyente. Los grupos de poder constitucionario de las partidocracias continuaron como instituciones constituidas. Entre ellas, los propios partidos concebidos como órganos del Estado. Pero la libertad colectiva, como poder constituyente, se disolvería si ella misma fuera

constituida por una sola facción política. Fue el laberinto sin salida que impidió la entrada en vigor de la Constitución jacobina de 1793.

Una experiencia constantemente repetida invalida la hipótesis de Friedrich sobre la identificación *a priori* del grupo constituyente con la parte más inteligente de la sociedad. Lo distintivo está en la libertad constituyente colectiva. La propia etimología de la palabra constitución, que además de constituir también indica, en su versión política, la acción de co-instituir, describe, mejor que los tratados jurídicos sobre el Estado, lo que debe entenderse por poder constituyente o instituyente, y poderes constituidos o instituidos. Estos son órganos internos del Estado, y para modificar la estructura de poder que los relaciona con los demás órganos estatales en la Constitución, deben cumplir el procedimiento previsto en ella para su reforma. Fuera de este cauce legal, toda reforma política de las relaciones intraestatales implica la necesidad de un golpe de Estado. Pero el significado de coinstituir hace ilegítimo que un solo grupo político o el consenso entre todos los actuantes, puedan instituir las instituciones constitucionales sin coinstituirlas con libertad colectiva constituyente.

Dicho de otro modo, en una sociedad plural toda Constitución de consenso constituye un fraude a la libertad política. La idea de bloque constitucional de partidos estatales es sinarquía del poder político, traición a la libertad política y reparto de botín entre poderes estatales. Toda Constitución de consenso entre partidos, aunque luego sea ratificada en plebiscito popular, encubre y legitima un golpe de estado constitucionario. Todos los Estados de Partidos fueron frutos de golpes de Estado incruentos, salvo en los Balcanes y en el Cáucaso donde todavía son *casus belli*. Ninguno de ellos está legitimado por la libertad colectiva constituyente. Y, como sucedió en el origen histórico de los regímenes partidocráticos de Europa Occidental, era ontológicamente imposible que sin libertad colectiva en lo constituyente pudiera emerger libertad política en lo constituido.

La diferencia entre revolución y golpe de Estado no está en la duración del proceso, en el número de efectivos que se ponen en juego, ni en el riesgo de devenir acontecimiento cruento. Sólo se distinguen por la naturaleza estatal de los agentes del golpe de

Estado y la condición civil de los actores de la revolución; por la diferencia cualitativa de los agentes sociales del cambio; y por la condición secreta o pública de la acción. Incluso puede suceder que un golpe de Estado produzca efectos revolucionarios más profundos y extensos que los imaginables con una revolución clásica. Las reformas de Ataturk en Turquía siguen siendo paradigmáticas como frutos de golpes de Estado progresistas. Lo decisivo es que el impulso original para el cambio proceda de un golpe de Estado dado por algún órgano estatal. No necesariamente militar, aunque sea lo frecuente. La transformación de la II República francesa en II Imperio, se hizo mediante un golpe de Estado incruento, el 2 de diciembre de 1851, con la sola acción coactiva de la pistola del diputado Duque de Morny, hermanastro del Presidente de la República, Luis Napoleón, obteniendo la dimisión nocturna del Ministro del Interior en su propio domicilio. La explicación es muy sencilla, aunque un Tocqueville deprimido no la vio.

Por un lado la relación de fuerzas que impone el golpe de Estado está ya constituida en el Régimen de poder que lo sufre, y por otro lado, la dinámica que lo modifica proviene de la ambición social de concentrar el poder en uno de los factores de Gobierno, en el que parece más idóneo para encarnar o simbolizar al Estado. La ambición social imperialista, que se tradujo en la elección del nombre Napoleón como Presidente de la República, fue bien interpretada por la ambición de su esposa española, y la del duque de Morny. Luis Napoleón, que fracasó en un golpe militar anterior desde fuera del Estado, era emperador *in pectore* semiconstituido desde que fue elegido Presidente de la República. El poder republicano constituido se hizo constitucionario del imperial.

Los tratadistas franceses dedicaron espacios inagotables para demostrar la obviedad de que, a diferencia del golpe de Estado, el poder constituyente está fuera del Estado. Pero sin la sutileza de Gramsci para distinguir entre hegemonía política en la sociedad civil, y situación de Gobierno en el Estado, cayeron en la necedad de tener que retroceder, para encontrar el primer poder constituyente del primer Estado, fuera de él, como hizo Cosme de Médicis, el Viejo. Este empresario fundó el Estado Toscano copiando la estructura de su empresa mercantil transnacional, entonces la primera del mundo, en la nueva autoridad estatal

anónima, de la que daba ejemplo personal no ocupando cargo alguno en la República, y aceptando sólamente el honor de ser llamado Padre de la Patria.

La verdadera dificultad está en distinguir entre la naturaleza abierta o cerrada de la fuerza social constituyente del Estado. En la Constitución de EE. UU. no hubo grupo constituyente como en Inglaterra, pero sí verdadera libertad constituyente. En la URSS, hubo grupo social constituyente, sin libertad constituyente. En el mundo europeo actual, no es posible que, sin libertad constituyente, un grupo de poder partidista, pueda soñar siquiera con la posibilidad de crear una República Constitucional.

En la sociedad pluralista de los Estados europeos, la acción constituyente, aunque pueda ser iniciada o promovida por un grupo determinado, no puede ser exclusiva de ningún partido o agrupación de poder constituido. Sólo puede ser legítima si es ejecutada dentro de un período de libertad constituyente, precisamente abierto con la crisis irreversible del Estado de Partidos. Durante ese período, la igualdad de oportunidades de las opciones constitucionales hará perfilarse la hegemónica en el seno de la sociedad civil y plural, entre las tres que se incluyan en el Referendum constitucional, convocado por la autoridad de hecho que se encuentre elevada por los acontecimientos a la situación de Gobierno transitorio.

Para ser libre, y no un aquiescente plebiscito, el referendum no puede ser ratificador, con un sí o un no, de una sola propuesta constitucional, sino verdaderamente electivo entre las tres opciones constitucionales que concreten las tres propensiones políticas que, como tiene demostrado la sociología política, siempre existen en toda sociedad plural. Un tercio de la sociedad apoya con entusiasmo a cualquier triunfante forma de Estado. Otro tercio se acomoda y la tolera. Y otro tercio la desprecia mediante la abstención o la combate. La libertad de acción constituyente puede legitimar la opción de la RC acarreando el apoyo de dos tercios de la sociedad gobernada. Cualquier referendum que obtenga el voto favorable de más del 70 por ciento del censo electoral delata que no ha sido precedido ni acompañado de la libertad política colectiva.

Sin que sea paradójico, los políticos de la partidocracia, por ser sólamente realistas, no están en la realidad. Pues estar (Estado) sin

ser (Sociedad) sólo es posible en las situaciones de estar en la inopia y estar en Babia. Los hombres del Estado y los partidos estatales están en la inopia. Los votantes de listas, sombras ciudadanas en la caverna platónica, están en Babia. La inopia es indigencia mental, escasez de recursos intelectuales para ver y entender la vida real. Babia es el reino de los distraídos de la realidad social. Están en la inopia los gobernantes. En Babia, los gobernados. Son inopios los partidos estatales, la clase política que se cree realista y no puede estar en la realidad. Están en el mundo de las encuestas sociales que la inopia encarga a su imagen y semejanza Son babianos los que viven pendientes del vuelo zumbón del moscardón partidista, los que viven la diversión de sus vidas enajenadas de lo real en el escenario teatral de la comedia de enredo político. Está en la inopia el Estado arruinado por la acción partidista. Está en Babia la Sociedad arruinada por su Estado.

Sin estar en la inopia, no sería posible el triunfo efímero de intrascendentes jefes de partidos, desleales al ser de las ideas que proclaman y fieles al estar en su circunstancia pasajera. Sin estar en Babia no se concebiría la duración, con libertades, de la servidumbre voluntaria. Ante el fracaso de la inopia estatal, de las causas retóricas de los políticos, atribuido a la deslealtad a lo público, todo parece estúpido o banal. Ante el éxito debido a circunstancias ajenas, nada parece casual, incluso lo inverosímil. Las transiciones al Estado de Partidos se hicieron con políticos que estaban en la inopia de las circunstancias exteriores que los elevaban. Cada actor pudo creerse autor de la obra. La peor mentira de los que se dejaron engañar por la situación donde estaban es la que les dio su
anti-ser
político histórico.

Para dejar de estar en la inopia basta esa libertad de pensamiento que se libera de los barrotes del consenso, con limas forjadas en la fragua de realismo de la democracia representativa. Para salir del reino de Babia y entrar en el de la democracia republicana, se necesitan las llaves maestras de la valentía social, empujada por la sabiduría de la libertad política, que es la de estar en el ser. En eso consiste el modo de estar en los movimientos de ciudadanos europeos encaminados hacia la República

Constitucional. Pues no se hace camino al andar, como dijo el poeta, si no se está previamente encaminado por el propio ser. Toda esencia encuentra el modo natural de su existencia. El Estado de Partidos ha sido contingencia de la guerra mundial. La guerra fría, el factor externo de su duración. Y la corrupción, el factor interno de su permanencia. La esencia de los movimientos repúblicos es incompatible con todo forma de estar en la vida pública, si no es para allanar avenidas al modo de ser republicano, con una libertad creadora que dé sentido humano al modo de estar en Europa.

Capítulo VIII

República Constitucional

Alexander Hamilton, delegado por Nueva York en la Convención: «Nosotros estamos formando un gobierno republicano. La libertad verdadera no se encuentra en el despotismo ni en los extremos de la democracia, sino en gobiernos moderados. Si nos inclinamos mucho a la democracia, caeremos pronto en una monarquía». Su compañero en *El Federalista*, Madison: las democracias «siempre han sido incompatibles con la seguridad personal y los derechos a la propiedad. Una República, por la cual quiero decir un gobierno en el cual el sistema de representación toma su lugar, abre una perspectiva diferente y promete la cura que buscamos». Una mujer a Benjamín Franklin: «¿qué clase de gobierno nos han dado a la nueva nación? Una República, Señora». John Adams: «la democracia lo envidiará todo, contenderá con todo, se empeña por acabar con todo; y cuando por casualidad consigue tomar el mando por un corto tiempo, será vengativa, sangrienta y cruel». Aquellos sabios estadistas no tenían conciencia jurídica ni política de lo que estaban constituyendo. El idealista demócrata, Thomas Jefferson, siempre siguió confundiendo Estado y Gobierno, República y Democracia, como se desprende claramente de su carta a John Taylor ¡de 28 de mayo de 1816!

Aquellos hombres providenciales sabían perfectamente lo que no querían, lo derrotado en la guerra contra los ingleses. Monarquía y parlamentarismo. Intuían lo que buscaban, una nueva forma de gobierno estable, basado en la representación, tan alejado de la concentración del poder como de la demagogia de las masas. No eran filósofos del Estado. Huían de las abstracciones. Se dejaban

guiar por el sentido común y el pragmatismo. El Estado era, para ellos, lo federal y lo presidenciable. La República, lo gubernamental y lo representable. Sólo Hamilton acertó a definir lo que estaban construyendo. No la odiosa y miserable democracia de las masas, único sentido que entonces tenía la palabra democracia (directa), sino la inédita democracia representativa. Eran inventores, creadores de nuevas instituciones políticas. Quisieron alejarse del modelo inglés. Tanto del hannoveriano, que los había traicionado, como del glorioso isabelino, pese a que veían en éste gérmenes de patriotismo y desconcentración del poder. Creían al pie de la letra lo que decían las *Cartas de Catón* (John Trenchard y Thomas Gordon, 1720): «Poder y soberanía deben estar tan delimitados, tan distribuidos en diferentes canales, tan confiados a la discreción de tantos hombres diferentes, que su emulación, envidia, miedo o interés los convierta en espías y controladores unos de otros».

No eran teóricos de la forma del Estado. Sólo les obsesionaba encontrar y definir, en las instituciones de poder, la forma de gobierno republicano. No veían diferencias entre Estado y Gobierno. A los que identificaron en la Constitución con gobiernos estatales y gobierno federal. La teoría estaba en los hechos, en las relaciones equilibradas entre poderes locales y centrales. La igualdad, no la potencia, prevalecería en las relaciones interestatales. La unidad estatal la garantizaba el nuevo poder federal de la institución presidencial. La libertad estaba asegurada con la representación política. La justicia, con la salvaguarda de los derechos civiles de los hombres libres. La gloria era la nueva ciudadanía republicana. El infierno, la esclavitud. Sin la permanencia de esta negatividad, el gobierno de las seis primeras presidencias de los EE. UU. no habría tenido igual en toda la historia de la humanidad. Habían realizado la democracia representativa y la república federal, sin ser conscientes de que habían creado, con la separación de los poderes estatales, la moderna República Constitucional. Se comprende que la clase intelectual norteamericana careciera de incentivos para escribir una Teoría de la República, que estaba inscrita en el republicanismo de las instituciones de gobierno, y mucho menos la teoría de una República Constitucional, que estaba definida en la Constitución Federal del Estado.

No era el atlántico lo que separó la naturaleza de lo querido en América de lo acaecido en Francia catorce años después. Entre el 17 de junio y el 5 de agosto de 1789, la Asamblea de Versalles dejó de ser promotora de una reforma liberal de la Monarquía absoluta, como quería la facción avanzada de la aristocracia, aliada con la burguesía profesional del mundo forense, y se convirtió, sin estar legitimada para ello, en Asamblea Constituyente de una nueva especie de monarquía, muy distinta de la parlamentaria inglesa.

Al principio, el monárquico Clermont-Tonnerre sostuvo que el Rey tenía «*le pouvoir exécutif, investí de prerrogatives positives, et le pouvoir royal, qui est soutenu par des souvenirs et des traditions religieuses*» (el poder ejecutivo, investido de prerrogativas positivas, y el poder Real, sostenido por recuerdos y tradiciones religiosas). Pero esta no era la distinción de poderes que el hecho revolucionario exigía. El poder ejecutivo y el consenso monárquico tradicional no separaban, sino que reforzaban, la soberanía Real, cuando lo perseguido por la Asamblea era la división de la soberanía entre Estado y Nación, reconociendo el poder ejecutivo del monarca y dando el poder legislativo a la representación. La detención de Luis XVI, y su regreso a París desde Varennes, trajo un nuevo, facticio y fatídico consenso: Monarquía semiconstitucional, con derecho de veto real a las leyes orgánicas. La mentira originaria de este primer consenso anturevolucionario determinó que la llamada Monarquía Constitucional, sin serlo, durara 10 meses y que el Rey fuera guillotinado 5 meses después.

En la constitución idealista de Hegel, el monarca era la persona en la que todos los asuntos y los poderes particulares del Estado encontraban su unidad definitiva. Representaba el momento de la decisión, el de la «pura voluntad sin más». En el modelo hegeliano, la figura del monarca expresa la íntegra y simple unidad del Estado, no como unidad artificial o mecánica para prevenir el peligro de los abusos de poder, sino como principio lógico de la organización unitaria del cuerpo político, mediante el cual las esferas particulares civiles son reconducidas a lo universal.

Su preferencia por la monarquía constitucional no se basaba en que fuera, en abstracto, la mejor forma de gobierno. Era la correspondiente al espíritu del tiempo alemán. La que mejor se adaptaba a los pueblos donde se había desarrollado la sociedad civil

con cuerpos intermedios entre los individuos y el Estado. Por eso no concedió valor significativo a la República estadounidense en un Estado grande, pero todavía con una sociedad civil en formación. Las repúblicas son convenientes para las sociedades simples. La monarquía constitucional, opuesta al despotismo, era la forma idónea para sociedades complejas, donde las delimitaciones particulares de la sociedad civil eran relativamente independientes frente al sistema estatal.

Una primera crítica a esta filosofía política del Estado vino del creador de la expresión Estado de Derecho, Robert von Mohl, no como redundancia tópica, sino como opuesto al Estado policía. «La sociedad civil de Hegel no es algo con vida real, no es un organismo externo al Estado, sino un elemento del proceso lógico para llegar a un equilibrio». El Estado no es necesario porque la sociedad ya esté determinada de alguna manera, sino al revés. Para llegar dialécticamente al concepto de Estado, previamente hallado en la idea de realidad moral, era necesario encontrar una antítesis a la individualidad o a la familiaridad. «Lo que se entiende por sociedad no es más que el sistema de necesidades toscas y materialmente imprecisas de la comunidad humana, cuya explicación y justificación es llamada Estado. De aquí que se mezclen en este concepto tres tipos de círculos distintos: las meras relaciones del individuo, los auténticos organismos sociales y las instituciones formales estatales» (*Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, Emke, 1855, t. I, págs. 182-183)
.

Hegel situó en el Estado la dimensión activa de su relación con la Sociedad. Una parcialidad corregida por Lorenz von Stein con la fisiología social de Saint Simón, cuyo pensamiento innovador y caótico necesitó ser filtrado y disciplinado, precisamente con la dialéctica hegeliana, para que pudiera convertirse en sociología. La concepción del Estado social de von Mohl, en nada tautológica como la de la socialdemocracia posterior, inspiró la idea del Estado asistencial de Bismarck.

La primera versión concreta de la Monarquía Constitucional (*Die konstitutionelle Monarchie*, 1848), la del legitimista y tradicionalista abogado protestante, Friedrich Julius Stahl, estaba basada en la

oposición irreconciliable de los principios de legitimidad y de revolución, concebida como lucha sin cuartel por la salvación o la ruina del mundo entre la divina legitimidad monárquica y el satánico mal de la revolución. Considerado «el último teórico de derecho público relevante de Alemania», Julius Stahl tuvo influencia en el partido conservador prusiano, como expresión de un conservadurismo vivo y de una ecuación entre acción humana y Providencia divina. Refractario a la soberanía popular, defendió la legitimidad del principio monárquico contra los embates y circunloquios del constitucionalismo romántico y liberal. El resumen de su consistente doctrina reaccionaria se extrae aquí de las páginas de *Die gegenwartigen Parteien in Staat un Kirche* (1868), traducidas al español en *Teoría y sociología críticas de los partidos* (ed. Anagrama, Barcelona, 1980).

No define la revolución como acontecimiento, sino como sistema político. «Incluso la transformación de monarquías en repúblicas, no son por sí mismas revolución y, al revés, la revolución puede ser llevada a cabo sin espadas, de forma pacífica y legal, manteniendo las dinastías, incluso los príncipes. El motín es rechazo de un determinado dominio. La revolución, cambio total de la relación misma de dominio, donde autoridad y ley estén fundamental y permanentemente bajo los hombres, en lugar de por encima de ellos». Lo habría suscrito Saint Just. Añade Julius Stahl: «La soberanía de la voluntad popular, el desmembramiento del orden social tradicional, la supeditación de las instituciones a los derechos humanos, en lugar de establecer los derechos humanos a partir de las instituciones: esto es revolución». Hoy lo suscribirían todos los demócratas del mundo. A la pregunta de Guizot —¿por qué la revolución fue un éxito en Inglaterra y un fracaso en Francia?— contesta: «El movimiento por la libertad era cristiano en Inglaterra, irreligioso en Francia; el orden jurídico, germánico en Inglaterra, romano en Francia. De forma más simple: la revolución alcanzó éxito en Inglaterra porque no fue revolución».

Consideró partidos de la revolución al liberal y al liberal-constitucional, al democrático y al socialista. La izquierda. Sólo son partidos de la legitimidad los que «reconocen algo superior, algo que vincula incondicionalmente a un orden establecido por Dios por encima de la voluntad popular y de los objetivos de los

gobernantes», o sea, *tories* ingleses, hallerianos alemanes, legitimistas franceses, monarquistas absolutos. La derecha. Del mismo modo, dividió las creencias religiosas en partidos de la fe y de la incredulidad, o sea, cristianos por una parte, y racionalistas, deístas, panteístas y ateos, por otra.

Explicó así la oposición entre el partido liberal y el democrático, pese a ser hijos de la misma madre revolucionaria. «El partido liberal se queda a medio camino en la realización de la revolución, detenido en parte por los intereses de la clase media, en parte también a causa de la impresión de poder de lo existente y del sentimiento ético ante éste. Por el contrario, el partido democrático lleva los principios revolucionarios hasta sus más extremas consecuencias, no se asusta ante ningún resultado. El partido liberal es el de los *moderés* y el partido democrático, el de los *exagères*».

Distinguió dos clases sociales en el partido de la revolución. La clase media y la clase popular. Unidas contra el dominador común, la autoridad tradicional, y enfrentadas en el conflicto de sus intereses de clase. Pero ni las diferencias de grado o medida, ni la de intereses sociales, explicaban la hostilidad recíproca derivada de sus opuestos principios ideológicos.

«El partido liberal tiene como principio al hombre singular, y por ello, la libertad individual. El partido democrático, la especie humana como unidad indiferenciada e indivisa, y por ello el poder del pueblo. La división se fundamenta en la misma esencia de la revolución. El partido democrático, a diferencia del liberal, no exige la monarquía constitucional, sino la república, la soberanía del pueblo con todas sus consecuencias. No le basta que la voluntad del pueblo sea norma para el orden del Estado o del gobierno. Quiere el dominio efectivo y real de toda la masa del pueblo. Y esto sólo es posible en la forma de una república. Donde se hace con todo el poder, el partido democrático suprime la monarquía. Donde no tiene poder para hacerlo, exige que, por lo menos, sea reducida a la impotencia. La historia de la Asamblea Constituyente francesa de 1791 y la Asamblea Nacional prusiana de 1848 lo corroboran. Este es el concepto sin duda asombroso de monarquía democrática. En la misma república, el partido democrático no tolera ningún término moderador, nada de dos cámaras, nada de elecciones indirectas, en sus formas más radicales, nada de separación de poderes. La

mecánica de la constitucionalidad, a la que pertenecen tales elementos de moderación es totalmente ajena al partido democrático». Entendió al partido liberal. Desconoció al democrático.

Desde la década de los sesenta, el historiador Heinrich von Treitschke, desvió de su curso las preocupaciones constitucionales, sustituyéndolas con la ideología nacionalista del prusianismo imperial. Su sordera congénita lo incapacitó para el diálogo, y trasformó al autor de la *Historia alemana del siglo* XIX (1879) en energúmeno profeta del antisemitismo y la anglofobia, como factores de la unión alemana bajo la égida de Prusia. Su frase *Die Juden sind unser Unglück!* (los judíos son nuestra desgracia), llegó a ser luego el lema del periódico nazi *Der Stürmer*.

«Cada pueblo viril ha establecido el poder colonial. Todas las naciones grandes en la plenitud de su fuerza han querido establecer su marca en tierras bárbaras y los que no participen en esta gran rivalidad jugarán un papel lamentable en el tiempo por venir». El teósofo Rudolf Steiner, que oyó su voz «vacía y monótona», dijo que el odio a Inglaterra le llevó a exclamar, cuando se enteró de la caída de Jartum y la muerte de Gordon: *¡justo lo que debería haber ocurrido, cada uno de ellos debe seguir la misma suerte!* Sus aforismos recorrían Alemania. «Dios se ocupará de que la guerra siempre se repita como una medicina drástica para la raza humana». «Millones deben arar, forjar y cavar, para que unos pocos miles puedan escribir y pintar y estudiar». Sus ideas imperialistas lo auparon a la cátedra de Berlin, dejada vacante en 1874 por von Ranke, y a la dirección del *Historische Zeitschrift*, a la muerte de von Sybel. En 1879 se unió a los conservadores (Bismark). Su influencia ideológica explica la decadencia del pensamiento constitucionalista alemán hasta la República de Weimar.

Consideró «precaria afirmación dogmática» la doctrina constitucional de F.J. Stahl, según la cual la historia moderna es la lucha de la revolución contra el principio de autoridad. No hay partidos de principios. Todos provienen de la ambición. «La creación de partidos no se debe hoy, ni en los milenios anteriores, al credo político, sino a la sed de poder. No es el *idem sentire de re publica* lo que engendra partidos, sino el *idem velle*, y en esta lucha por el poder siempre afirmarán sus derechos los instintos fuertes y

bajos de la naturaleza humana». Para Treitschke, la oposición revolución-tradición no era factor de la forma constitucional. Ésta dependía de la perspectiva desde la que se mirase al Estado y al gobierno. «La visión política considera el Estado desde arriba, es la concepción natural de los gobernantes, la social lo ve desde abajo, corresponde a los deseos medios de los gobernados. Pero la oposición entre gobernantes y gobernados no es creadora de partidos, no es la que provoca las luchas entre partidos».

Existe parentesco entre la concepción política del Estado y los partidos conservadores, del mismo modo que entre la concepción social del Estado y los partidos de progreso. Con su vigoroso estilo, que los intelectuales nacionalistas comparaban con el de los románticos, explicaba que «las naturalezas críticas, espiritualmente inquietas, tienden a la concepción social del Estado, mientras las cabezas reposadas, prudentes en asuntos públicos, tienden a la concepción política. Por esa razón, en todo gobierno legal, por el simple hecho de gobernar, aparece un fuerte rasgo conservador». (*Parteien und Fractionen*, 1871, pags
188-196
, en la antes citada *Teoría y sociología críticas de los partidos*). En la percepción de la realidad, en la visión de la lucha de partidos por el poder político, Treitschke alcanzó el rigor que no tuvo como historiador.

Llegamos por fin, con la caída del imperio guillermino y la instauración de la República de Weimar, al momento de esplendor de la legión de juristas que alteraron sustancialmente la clásica teoría alemana del Estado, perfilada por Georg Jellinek, no siempre para perfeccionarla o mejorarla, como Hans Kelsen, Gustav Radbruch, Herman Heller, o que crearon la teoría del derecho constitucional, como Rudolf Smend y Heinrich Triepel, y la Teoría de la Constitución, en tanto que disciplina científica distinta de la Teoría del Estado, como Carl Schmitt.

La rica polémica entre excelentes juristas, a favor o en contra de la gran novedad que introdujo la República de Weimar con el sistema de elección proporcional, sin previsión de sus consecuencias ineluctables de irrepresentación de la sociedad en el Estado, formación de una casta gobernante partidista y corrupción de todas las instituciones estatales, no llegó a tener la profundidad y la

honestidad mental de los debates que animaron los proyectos constitucionales girondino y jacobino del año 93, en el momento crucial de la Revolución francesa. No fue honesto, por ejemplo, que los proporcionalistas acusaran a todos los que no deseaban transformar los partidos en órganos estatales, de que se oponían en realidad a la existencia misma de partidos políticos en la sociedad.

Los nombres de Kelsen, Radbruch y Herman Heller, santificados por la actual socialdemocracia, permanecen unidos a la legitimación del Estado de Partidos improvisado tras la guerra mundial, es decir, a la justificación teórica de la falta de libertad política colectiva y de democracia formal en las naciones europeas, y a la defensa intelectual de la partidocracia.

Mientras que los nombres de Smend y Triepel, juristas conservadores que denunciaron preventivamente aquel desatino antidemocrático, permanecen en el olvido. Pero el nombre de Carl Schmitt (1888-1985), uno de los juristas más cultos y eruditos del primer tercio del siglo XX, en historia, derecho, filosofía y política, pese a sus desvaríos ideológicos de los años treinta, siempre estará unido a la fundación científica de la Teoría de la Constitución, y a la condición de maestro indiscutible, aunque no se acepten algunas o muchas de sus enseñanzas constitucionales.

Aunque Weimar no incorporó los partidos al Estado, cuando se debatió en el Reichstag, en agosto de 1930, un proyecto de ley para limitar la proporcionalidad, Leibhoz se opuso a la reforma, defendiendo él por primera vez el Estado de Partidos, con la no libertad de elección implicada en el censo de listas elegibles, sin respetar la necesaria representación política de la sociedad civil. Ello dio lugar a la escisión del Congreso de Profesores de Derecho Público (1931) y al triunfo del partido nazi en las elecciones de julio de 1932, como partido más votado (230 escaños).

No es momento de hacer la crítica de la *Teoría de la Constitución* de Schmitt, que ya hice en la *Teoría Pura de la Democracia*, y nada desagrada más que copiarse a sí mismo. Pero la narración emprendida en este capítulo final, sobre las ideas que precedieron a la *Teoría de República Constitucional* definida en esta obra, obliga a recordar que los gruesos errores del fundador de la ciencia constitucional no procedieron de su refinada técnica jurídica, sino de sus presupuestos históricos y de la idea existenciaria del pueblo,

en tanto que sujeto del poder constituyente.

En cuanto a los presupuestos, acertó en su distinción entre constitución pactada, exclusiva del Estado Federal, y constitución de un solo poder constituyente en el Estado Nacional. Pero se equivocó en la interpretación de la naturaleza de la Constitución revolucionaria del 91, al creer que en ella «*el pueblo francés se constituye como sujeto del poder constituyente*, se hace consciente de su capacidad política de actuar, y se da a sí mismo una Constitución bajo el supuesto, expresamente afirmado, de su unidad política y capacidad de obrar. El acontecimiento fue tan eficaz y activo porque ahí la decisión política fundamental consistió en hacerse consciente de su condición de sujeto capaz de actuar, y en fijar con autonomía su destino político. El pueblo francés se constituye a sí mismo en cierto sentido. Al darse una Constitución realiza el acto más amplio de la decisión acerca de un modo y forma particular de existencia. *El pueblo se convierte en Nación, o sea, se hace consciente de su existencia política*». Falso.

Nada más lejos de la realidad histórica. En la Constitución del 91, un pacto tenebroso del Rey con la traidora representación, el de la Gran Mentira del secuestro, el pueblo no tomó conciencia de su existencia política, sino de su inexistencia ante el Estado y de su incapacidad de obrar políticamente. Schmitt no percibió que este hecho contra-revolucionario confirmaba su tesis de que las constituciones pactadas son artificiales y carecen de valor fundante, aunque sean ratificadas con un referendum plebiscitario. Las dos frases en cursiva destacan el error ontológico de atribuir a una abstracción, el pueblo, la decisión de hacerse sujeto del poder constituyente y convertirse en Nación. Ésta preexistía a la Constitución, y calificó de Nacional a la primera Asamblea del tercer estado (17 de junio del 89). Este error sustancial de su teoría decisionista proviene de su vinculación epocal con la filosofía existenciaria de Martin Heidegger y Ernst Jünger. El existenciarismo de Schmitt se reflejó en sus conceptos de lo político, la soberanía, la representación y el poder constituyente. La influencia de Jünger se percibe en su crítica al *Estado Burgués de Derecho*, que no es el del tercer estado de la Revolución, sino el que resultó de la concentración bélica de las fuerzas productivas, y la consecuente irrupción de las masas del cuarto estado (*der Arbeiter*) en la acción

política directa.

El subyacente existencialismo, en su *Teoría de la Constitución*, causó la inconsistencia de la idea de homogeneidad del pueblo como factor constituyente; la falta de fronteras entre poder constituyente y soberanía; la visión de la representación como «algo existencial» y no procesual. Con el decisionismo autoritario en la Constitución, el pueblo homogéneo podría ser convocado para decidir, con un sí o un no, cualquier cosa pública que se le sometiera a plebiscito. Incluso, como se dijo entonces, la dictadura de un «Estado total cuantitativo». Pero es cierto que Schmitt restituyó el concepto de poder constituyente, que había sido borrado de la teoría de la soberanía del Estado por el liberalismo político y el positivismo jurídico.

La justificada fama de antiliberal y antidemocrático no viene tanto de su *Teoría constitucional* (1927), como de sus reflexiones ideológicas en *Legalidad y Legitimidad* (1932), donde afirmó que el Estado moderno está en evolución y tiende hacia el Estado Totalitario, con las consecuencias inevitables de la predilección por las planificaciones estatales y de la evaporación del amor romántico a la libertad, como en el iluso siglo XIX. Esto no impidió la recepción de su obra en el pensamiento político de la postguerra, no desde luego en el clima político del Estado de Partidos, sino especialmente en Joseph Schumpeter, Carl J Friedrich, von Hayek y en ciertos movimientos intelectuales del residual comunismo italiano. Como era de esperar, fue repudiado por la socialdemocracia, la misma que hoy promueve el aberrante «pluralismo constitucional» de Haberle.

El realismo de Schmitt constató que el Parlamento no era lugar de debate de las decisiones fundamentales, tomadas fuera de él por jefes de partidos y grupos de interés. Le negó valor representativo, sin dar significación a que ese fenómeno derivaba necesariamente de la representación proporcional. La elaboración de las leyes fuera del parlamento afrentaba al poder constituyente, del que excluía a los nuevos sujetos políticos, especialmente al proletariado, que debía ser integrado en la unidad política para que el Estado fuera representante del pueblo. Si las masas no están integradas en la representación, el poder constituyente se disuelve en la acción. Dada la heterogeneidad de los sujetos, el problema no consistía en la ausencia de pluralismo en la sociedad, sino en la adscripción de

los individuos a múltiples asociaciones, sin que ninguna de ellas fuera soberana. La democracia liberal llenaba el vacío entre el pueblo y sus identificaciones, con ficciones representativas de intereses opuestos. El pueblo sólo era constituyente en la escasa medida de la participación de su acción colectiva en la decisión única que determina la unidad en la globalidad política. El adjetivo único califica la excepcionalidad del acto constituyente, que no tiene tiempo ni una sola forma de manifestación. El poder constituyente del pueblo introducía la inestabilidad en la democracia liberal.

El Estado legislador toma el lugar del poder constituyente. Las normas expresan esa potencia constituyente, no como fuerza extraordinaria que pueda resolver situaciones o estados de excepción, sino como principio presente y activo en toda acción desprendida del ejercicio del poder estatal. El liberalismo hace de la Constitución el soberano. Y subsumida la ley política por la ley formal, la legitimidad se vuelve legalidad. A partir de aquí, Schmitt se aleja de Max Weber y se acerca a Carlos Marx.

El poder constituyente permanece en los procedimientos formales de la ley y queda anulado en tanto que fuerza radical, capaz de transformar la unidad política. Si el Estado se somete a la ley y a sus procedimientos se anula a sí mismo. La única forma de expresión del poder constituyente en la democracia es el plebiscito. En la democracia liberal, la acción política del Estado ha sido vaciada de contenido político. El Estado legislador parlamentario, que supuestamente era un elemento esencial de la democracia, se convierte en el medio legal para destruirla, frenando la expresión de la voluntad del pueblo. Los principios liberales son «una colección de entrabas y controles al Estado, un sistema que sirve para garantizar la libertad burguesa y hacer relativo el poder del Estado». Una forma indirecta de destrucción de la democracia liberal.

Para Schmitt, las ideas liberales introducen un antagonismo radical entre los individuos y el Estado. Cortan todo lazo orgánico entre ambos. La identificación entre gobernados y gobernantes desaparece y, con ella, el concepto de política. La operación estará completa cuando el Estado se convierta en un servidor de la sociedad, esencialmente dirigida por la economía. El pueblo

existiría como expresión de las mayorías en los escrutinios electorales, pues la noción de pueblo sería la suma de las expresiones individuales y aleatorias que se manifiestan en el espacio público. El Estado no sería ya la fórmula de la unidad política.

Finalmente, la distinción entre amigo y enemigo, atributo de la asociación política, se convierte en una noción propia de la esfera privada, dotada de connotaciones económicas o morales. Pero el enemigo podría ser un antiguo miembro de la asociación política, que no debe ser integrado, sino alejado o abatido. La responsabilidad pública y colectiva se convierte en un objeto particular. El Estado de derecho burgués significa la anulación del poder constituyente y la impotencia de la unidad política, que son limitados por una serie de procesos formales. Estos procesos serían sinónimos de democracia. Schmitt concluye que el resultado de la acción del liberalismo es «la democracia sin *demos*, sin pueblo». Las soluciones, fuera de los métodos políticos democráticos y de la forma parlamentaria, están en otra forma de Estado y no en una sociedad sin Estado.

La solución que Carl Schmitt plantea al engaño de la ficción liberal consiste en dar sustancia real a la democracia, realizando la identidad total entre pueblo y Estado, donde el primer elemento exprese el poder constituyente. Pero no cualquier Estado puede reunir las condiciones que permitan alcanzar esa identidad. Sólo la realiza «un Estado administrativo, en el que las medidas serían tomadas, considerando la situación presente, con un espíritu puramente objetivo y práctico». El Estado total.

A los intelectuales no se les puede reprochar, como a los científicos, que su ideología particular, una cuestión en última instancia de sentimientos, altere la seriedad del método que guía sus investigaciones. Lo imperdonable en Carl Schmitt no es su ligereza en la interpretación de la Constitución francesa del 91, cuando la historiografía había establecido su ultimación espuria y la causa histórica de su previsible fracaso, pues sólo se dejó embarcar con el tópico liberal en una materia que no estimó problemática. También es comprensible que su concepción existencialista de la vida le condujera a desconocer la esencia de la representación política, como si ésta fuera algo existencial sin carácter

procedimental y normativo. Lo incomprensible es que eliminara de su heurística nada menos que la realidad histórica de la única democracia política existente en el mundo. La que había derrotado al imperialismo germánico y permitido la instauración de la República de Weimar, bajo la que él escribía con libertad de pensamiento y de expresión. La democracia representativa, en EE. UU., no era ni es parlamentaria. Eso no podía ser un olvido. Era la parcialidad exigida para no ver otra alternativa a la llamada democracia liberal, sin separación en origen de los poderes estatales —otro de sus errores imperdonables—, que la del Estado Total. Esta parcialidad no invalida su crítica radical al Estado parlamentario, pero anula por completo todas sus propuestas de solución. Basta recordar que en su tiempo cultural, Carl J. Friedrich publicaba su maravillosa *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática* (1937), que supera en mucho la de Schmitt.

Era natural que tras la guerra mundial, el nombre mismo de Carl Schmitt fuera proscrito en Europa, salvo en países que continuaron bajo dictaduras orgánicas, como en España, donde sus discípulos construyeron con su beneplácito la *Teoría del Caudillaje*. También fue coherente que, tras la instalación en Europa occidental de los Estados de Partidos, con el poder constituyente de «la circunstancia excepcional» postbélica, desaparecieran de la cultura la reflexión y la enseñanza sobre el origen y naturaleza de las Constituciones actuales. Sustituidas por la impúdica y absurda propaganda socialdemócrata de un «patriotismo constitucional», como dogma contra la libertad de pensamiento sobre el artificio del Régimen de partidos estatales, que ha borrado de la memoria europea lo que es Democracia y República.

Los mediocres intelectuales de partidos estatales, galardonados con las más altas distinciones académicas, ni siquiera saben ya que las ideas sustantivas del Estado de Partidos, incluso escritas en sus Constituciones, tales como la identificación del pueblo con el Estado y la sustitución de la representación por la integración, bendecidas por la jurisprudencia de Bonn y la cátedra social-demócrata, proceden del maldecido Carl Schmitt.

Ningún pensador de la República Constitucional puede dejar de admirar que en el ambiente de los años cincuenta y sesenta, tan cargado de hosca hostilidad cultural a la reflexión política

independiente, surgiera una mujer singular por no decir única, Hannah Arendt, para resucitar el mortecino espíritu republicano de las Repúblicas europeas, y redescubrir la indudable superioridad política de la democracia representativa creada por la Constitución de los EE. UU., sobre las llamadas democracias parlamentarias o de partidos. Respecto de los debates constituyentes norteamericanos, Arendt destacó que toda la cuestión giró sobre la distribución y equilibrio de poder, y sólo parcialmente en torno a la vieja idea de una forma mixta de gobierno, para detener el ciclo de cambio sempiterno en el nacimiento y caída de los imperios, a fin de establecer una ciudad inmortal.

Pero su obsesión por la ética política como elemento autónomo, «si el poder de la moral no es, por así decirlo, el poder constituyente de una república, entonces la república no existe», la apartó del análisis de la partitocracia, aunque no de la distinción entre república y democracia. Confusión demagógica que manipula y degrada al hombre libre en hombre masa. Es una pena que no cayera en la cuenta de que la democracia representativa es la única garantía institucional de la libertad republicana. El concepto de garantía institucional también procede de Schmitt.

Con este tributo de admiración a la inolvidable Hannah Arendt, se podrían dar por terminadas las referencias a las reflexiones norteamericanas, francesas y alemanas, sobre la teoría constitucional, si no fuera por el auge que la socialdemocracia de los Estados de Partidos está dando a las evanescentes teorías del «pluralismo constitucional», «constitucionalismo cultural» y «constitucionalismo cooperativo», exportadas como productos de consumo profesoral a España y países latinoamericanos, con ediciones costeadas con fondos estatales. Para simplificar la exposición de esta novedad oficiosa, nacida en Alemania al socaire de la Comunidad Europea, primero, y del fracaso de la Constitución de la UE, después, aquí sólo se comentará la erudita y copiosa obra del principal representante de este movimiento cuasiinstitucional, el catedrático de derecho público, Peter Haberle, hoy director del Instituto para la Investigación del Derecho Constitucional Europeo, en la Universidad de Bayreuth.

La doctrina constitucional de Haberle brota en el jardín ideológico donde se cultivan, como flores de invernadero, las ideas

estatales sobre la *non nata* Constitución de la UE de Lisboa (no es Constitución un Tratado económico-administrativo entre los Estados integrados en la UE), y en la selva virgen de los foros cosmopolitas donde crecen las lianas, sin árboles de sostén, que enlazan a las naciones en un nuevo mundo sin estrella polar, con multiculturalismo acultural, globalización de mercados, crisis económico-financiera, poluciones de calentura telúrica, terrorismos espirituales, «catástrofes humanitarias» (hasta tal punto ha llegado la desnaturalización del idioma), nueva gobernanza de los viejos organismos internacionales, alianza de civilizaciones, refundación del capitalismo y, sobre todo, con la loca esperanza de salvación puesta en la *internetización* de la cultura jurídica como fuente de sabiduría constitucional.

Vayamos a Internet para ver la iluminación constitucional medida, según sus discípulos, «con los problemas fundamentales que amenazan a la ciencia jurídica de nuestro tiempo». Apoyado en la doctrina de Hermann Heller, la Constitución es forma acuñada que se desarrolla vivamente, el cosmopolita Haberle se ha liberado de los límites y del destino del Estado nación. Las monografías sobre «el domingo como principio constitucional» y «la garantía de los días festivos», así como los nuevos libros sobre himnos y banderas, «intentan construir paulatinamente una doctrina de la integración adecuada al Estado constitucional cooperativo».

Movería a risa este simpático folclore, elevado a principio constitucional, si para darle algún sentido se relaciona con la ley de 5 de octubre de 1793, que reemplazó la era cristina por la revolucionaria, con el cambio del calendario gregoriano y la sustitución del domingo por el descanso obligatorio cada diez días. Hecho que provocó la represión policial de los recalcitrantes domingueros, sospechosos de contrarevolucionarios y de no participar en los días festivos que expresaban el espíritu de fraternidad. Al parecer, la socialdemocracia no encuentra nada más revolucionario que garantizar fiestas de patriotismo constitucional, donde se imponga como principio constitucional de los europeos el deber de no trabajar los domingos. Se supone que con excepción del sábado para judíos.

Para no caer en este tipo de comentarios irónicos que, contra mi intención, puedan parecer despectivos de la ingente obra de un

hombre que ha dedicado cincuenta años de su vida a la causa respetable del constitucionalismo europeo, aquí solo se comentarán las extrañas ideas que el propio autor alemán expuso a su seguidor, un profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, en la entrevista de 21 de abril de 2009 (www.juridicas.unam.mx).

La información será más fiel y la crítica más coherente, si cada afirmación de Haberle va seguida de la apostilla crítica consecuente, en cursiva.

«Hoy comprendemos la Constitución como un proceso siempre novedoso entre el convivir y el soportarse entre los individuos. Ya en 1978 me animé a formular la teoría de que los tribunales constitucionales participan de la actualización del contrato social vivido. También nos encontramos en el camino hacia un contrato social europeo». **Apostilla**: *La Constitución no es ya un acto del poder político unitario, sino un proceso de actualización del contrato social vivido entre individuos, en el que participan los tribunales constitucionales, hacia el que se encamina Europa. Concibe la Constitución como ¡pacto social entre los individuos europeos y los inmigrantes legalizados!*

«El primer mundo, es decir, la así llamada vieja Europa, aún hoy puede aprender mucho del tercer mundo. Esto es especialmente válido para el derecho constitucional». **Apostilla**: *Los constitucionalistas europeos deben perfeccionar el derecho constitucional aprendiendo mucho del tercer mundo y nada de EE. UU. o Suiza*.

«En mi obra *Europaische Verfassungslehre* proyecté la sociedad abierta de los intérpretes constitucionales de la Unión Europea. Actualmente ya existen indicios de una sociedad abierta de intérpretes constitucionales en Europa. Esto se puede constatar a través de la participación vía Internet de algunos ciudadanos en el proyecto de Constitución de 2004. Si esa Constitución europea hubiera entrado en vigor, ya podríamos hablar de una sociedad abierta de constitucionalistas en Europa». **Apostilla**: *Muy ignorantes deben ser los tribunales y profesores de derecho constitucional si tienen que aprender mucho del tercer mundo y de los ciudadanos internetistas que participen en esa cuestión. Si la razón natural de Jacobo I era superior a la razón técnica del juez Coke, sobraría la ciencia jurídica. Si la sociedad de constitucionalistas depende de una Constitución en vigor,*

sería la norma la que la crearía, y no la existencia de una pluralidad de opinantes constitucionales. Fueron los ciudadanos los que repudiaron esa Constitución. Mismo circulo vicioso que en la democracia deliberativa de Habermas.

«Me gusta distinguir, entre la llamada triada republicana, el ámbito privado personal, protegido por el derecho fundamental, el ámbito público-social (partidos, diputados, sindicatos, Iglesias) y el ámbito público-estatal (Parlamento, Tribunal de Cuentas, Tribunal Constitucional)». **Apostilla**: *Pero esa era la famosa tríada de los círculos sociales en la Monarquía Constitucional de Robert von Mohl. En el Estado de Partidos, diputados, partidos y sindicatos son estatales*.

«La teoría y la práctica del parlamentarismo en nuestra exitosa democracia, de acuerdo con la Ley Fundamental, presenta más luces que sombras. Nombraré algunas sombras: la democracia partidaria domina en parte al Parlamento, y los diputados en el Parlamento en muy pocas ocasiones pueden hacerse oír de manera espontánea e independiente. Esto es expresión de la oligarquía de partidos». **Apostilla**: *Las luces y sombras no son pertinentes para las reglas formales del juego, sino para los jugadores. Según la jurisprudencia del TC (Leibholz), lo que existe en Alemania es una democracia que ha suprimido la representación en aras de la integración. Su Parlamento, no representativo, solo puede expresar las voces integradoras de la oligarquía de partidos. Una democracia partidista no es democracia.*

«La Constitución es un ordenamiento marco. Algunos principios son inmodificables, otros pueden ser modificados con la mayoría de dos tercios. Mi tesis de los niveles textuales involucra siempre a los contextos. El paradigma de los niveles textuales significa que un constitucionalista concreta con posterioridad lo que fue fijado por sentencias judiciales o ya ha sido puesto en práctica». **Apostilla**: *La Constitución no es un ordenamiento marco, sino imperativo de reglas formales, no modificables sin reforma de la Constitución. No existen distintos niveles textuales en las reglas. Los llamados principios, que no son normativos, no tienen carácter constitucional, sino declarativo de orientaciones para legisladores y jueces. En tanto que criterios hermenéuticos, dependen del contexto, y los constitucionalistas sólo pueden aspirar a que sus opiniones sean acogidas por el TC*.

«Todo Estado constitucional debería poder decidir si elige una jurisdicción constitucional difusa o una jurisdicción constitucional

concentrada. El grado de efectividad del modelo difuso de la jurisdicción constitucional es demostrado en el caso Marbury vs Madison en Estados Unidos. El grado de efectividad para una jurisdicción constitucional autónoma es demostrado por la Corte de Roma, la Constitución alemana (1949), el Tribunal Constitucional Federal (1951) y muy especialmente el Tribunal Constitucional en Lisboa y España». **Apostilla**: *El caso Marbury* vs *Madison demostró que la potestad de legislar pertenece a la Nación y no al Estado. Si la constitucionalidad de las leyes es el único requisito de la justicia legal, son injustos todos los sistemas que no dan a la jurisdicción ordinaria la potestad de examinar, en primera instancia, y aplicar a la sentencia, la nulidad de la ley inconstitucional invocada. La Corte de Roma y el TC español no han anulado todas las leyes parlamentarias aprobadas contra la prohibición del mandato imperativo de los partidos estatales*.

Sin negar la utilidad que pueda tener la obra de Haberle para el mejor conocimiento del derecho comparado de las Constituciones en los Estados nacionales europeos, no es posible aceptar su aberrante idea de Constitución pluralista, cultural o cooperativa, desvinculada de un Estado nacional, federal o confederal, como supuesto de hecho histórico que la justifique, en tanto que norma imperativa y unitaria del sistema de poder en una unidad política estatal. Sus buenos propósitos no han caminado en la dirección adecuada a la comprensión de lo que es una verdadera Constitución. La importancia de los derechos fundamentales, que hasta las tiranías y dictaduras reconocen en sus ampulosos textos pseudoconstitucionales, no hace de ellos factores directos o agentes de la Constitución. En consecuencia, las tesis del pluralismo constitucional y del constitucionalismo cultural carecen de interés para la teoría política y jurídica de la República Constitucional. Son aberraciones socialdemócratas.

Incluso en la hipótesis de una federación o confederación de los Estados europeos, la Constitución que regulase sus poderes no sería pluralista. Una cosa es que los poderes constituyentes fueran plurales, tantos como Estados integrados en la Unión, y otra cosa absolutamente distinta que la Constitución unitaria de diversos Estados sea plural. En ese caso, no sería Constitución, sino Tratado internacional. Además, el camino para llegar a la constitución de Europa como unidad política, sea bajo forma federal o confederal,

no es la unificación de la jurisprudencia de los Tribunales Constitucionales de cada Estado de Partidos. Esta meta es utópica en el conglomerado europeo de Monarquías, Repúblicas, Parlamentarismos, Presidencialismos, Centralismos, Federaciones, Autonomías Regionales, con sistemas electorales proporcionales y mayoritarios. Del mismo modo que se ha unificado la moneda con un solo Banco emisor, antes de que exista un Estado europeo, y de que se está procurando unificar la legislación fiscal y el déficit presupuestario, se debe obtener primero una ley común en la materia política que más separa hoy a los pueblos europeos, el sistema electoral. Pues sólamente es representativo de la sociedad el vigente en el Reino Unido y Francia. Las partidocracias son incompatibles con la unidad política de Europa y su representación unitaria.

La jurisprudencia de los Tribunales constitucionales de los Estados de Partidos, cuyo carácter político, en su composición y en su función, los enfrenta inevitablemente con la jurisprudencia propiamente judicial de los Tribunales Supremos, no puede ser creadora. Lo cual no impide reconocer el valor del Tribunal de Estrasburgo para los justiciables desamparados en sus respectivos países. Desde que Sieyès ideó el *Jury constitutionnaire*, el TC nunca ha dejado de ser un órgano político, incompatible con la independencia del poder judicial. Para ello, la jurisdicción ha de ser única.

Dado que las ideas platónicas de los movimientos europeos del pluralismo constitucional y del constitucionalismo cultural, impulsan el «activismo judicial» de los Tribunales Constitucionales de cada Estado, ¡en un sistema de justicia rogada!, conviene recordar la relación de esos Tribunales especiales con el Poder constituyente. Pues si son «guardianes de la Constitución, ¿quién guardará a los guardianes?» (Sieyès). La polémica Kelsen-Schmitt no superó la sutileza (poder constituyente-poder constituido) del creador del proyecto de *Jury constitutionnaire*, el 18 de termidor de 1795, en un gran discurso publicado por la propia Convención Nacional, con el título *Opinion de Sieyès sur las attributions et organisation du Jury constitutionnaire proposé le 2 thermidor*. Junto a la voluntad peticionaria, la voluntad gobernante y la voluntad legislativa, el abate de Fréjus añadió, como cuarta voluntad del

pueblo, la voluntad constitucionaria, expresada por un *Jury constitutionnaire* compuesto de representantes elegidos, con la misión especial de juzgar las quejas contra violaciones de la Constitución cometidas en Decretos de la Legislatura. Es decir, sin petición de parte no había posibilidad de actividad del *Jury*.

Hans Kelsen no inventó los tribunales constitucionales. La Constitución federal austriaca (1 de octubre de 1920) creó un Tribunal de justicia constitucional, y la ley checoslovaca (9 de marzo de 1921), un Tribunal Constitucional para decidir sobre la constitucionalidad de las leyes. El Tribunal de Estado de la República de Weimar resolvía los conflictos constitucionales entre Parlamento y Gobierno. Kelsen conocía, y no le gustaba, la doctrina sobre la revisión judicial (*judicial review*) en Estados Unidos, donde los jueces tienen que aplicar la Constitución con preferencia a cualquier otra norma. La garantía del *rule of law* (Estado de Derecho), propia del poder judicial, no tendría lugar si los jueces se abstuvieran de aplicar la Norma básica. Lo que admiró Tocqueville, que los jueces fueran un «poder neutro» sin legitimación para la deliberación política, pero con la maravillosa facultad de anular las leyes anticonstitucionales, Kelsen lo rechazaba para los Estados europeos, donde los jueces no podrían abstenerse de aplicar leyes supuestamente inconstitucionales, sin pasar por los mecanismos específicos para el control de constitucionalidad determinados por la misma Constitución. El Juez europeo no está constitucionalmente legitimado para aplicar la Constitución, por mucho que se la ensalce como Norma básica.

Hans Kelsen ideó un tribunal intermedio entre los órganos políticos ligados al parlamento, y los tribunales ordinarios que deben obrar neutralmente dentro del sistema legal. Esta intermediación desplaza el conflicto fuera del ámbito judicial, y los jueces ejercen su jurisdicción en el marco corporativo que los controla. El TC es el único órgano defensor de la Constitución. Carl Schmitt propuso, en cambio, asignar tan importante función a un poder neutro por encima del gobierno y de la oposición, el Jefe del Estado, en el mismo sentido que lo había concebido Benjamín Constant, aunque no lo cita en ese texto. El problema era el inmenso poder que otorgaría ser intérprete único de la Constitución. Ponerlo en las únicas manos del Presidente sería muy

peligroso. Era mejor crear un tribunal colegiado con dos características importantes. La primera, que no se vea obligado a interpretar conceptos demasiado amplios e ideológicos, como justicia o bien público. La Constitución debe ser sólo un acuerdo básico para la organización pacífica de la convivencia y el funcionamiento del sistema político, como la Constitución austriaca. A un Tribunal Constitucional obligado a interpretar conceptos sublimes se le concede «plenitud intolerable de poderes absolutos». La segunda característica de un buen Tribunal Constitucional sería que estuviese compuesto por personas con visiones del mundo diversas, pero con idéntico compromiso cívico en defensa de lo que, de buena fe, estiman como parte del acuerdo constitucional básico. Sus decisiones no serán unánimes, pero sí reflexivas, ecuánimes y respetuosas de la disidencia. Presionar por una unificación espiritual de sus miembros, para que todos sean sumisos servidores de la ideología liberal o la que sea, no sería más que voluntad de poder ejercida sin el sudor y la sangre de la lucha democrática.

Schmitt vacilaba en la recomendación de un Tribunal de interpretación constitucional, como hizo Triepel en la Dieta 33 de Juristas alemanes (1924), diciendo que «separar aquí las cuestiones jurídicas de las políticas, y creer que un asunto jurídico-político pude despolitizarse, sería una turbia ficción». En definitiva, Carl Schmitt creía que en lugar de un Tribunal de apariencia judicial, «decidiría con más dignidad una instancia política, algo así como un Senado, al modo de las instituciones napoleónicas, que preveían un *Sénat conservateur* para defensa de la Constitución». Citando como precedentes el título II de la Constitución del año VIII (1799), arts. 15 y sigs.; el título VIII del Senado-consulto del año XII (1803), arts. 57 y sigs.; el título IV de la Constitución de 14 de enero de 1852, art. 29; y el art. 26 del Senado-consulto de 14 de marzo de 1867. «Si no, existe el peligro de que, en lugar de llevar el derecho a la política, se lleve la política a la Justicia, socavando su autoridad». (*Teoría de la Constitución*, Alianza editorial, 1982, pág. 132).

Pero el pensamiento político no puede quedar retenido en las reflexiones anteriores al Estado de Partidos. Este nuevo tipo de Estado, intelectualizado por Kelsen, no vino de una libertad política y un poder constituyente análogos al de las Constituciones de EE. UU. y Francia de finales del XVIII. Las Constituciones del siglo XX

exigen ser explicadas con nuevas ideas.

Excepto el Reino Unido, que no cambió su forma de Estado, las acciones formativas de unidades constitucionales tras la guerra mundial, no estuvieron precedidas de un período de libertad política constituyente. Fueron *constitucionarias* y no constituyentes, salvo la francesa. Nacieron con la provisionalidad de la circunstancia excepcional de la aniquilación de los Estados totalitarios vencidos. El principal factor de la nueva forma de Estado, el ejército de ocupación del vencedor, necesitaba contar con el factor subordinado de los dirigentes de los partidos emergidos de la clandestinidad. La relación de fuerza entre lo principal y lo subordinado era más visible en Alemania Occidental, pero no menos vigente en los Estados reconstituidos en Europa para atender a las necesidades de reconstrucción, guerra fría y Plan Marshall. Cuando Kennedy proclamaba que era berlinés no hacía demagogia. Estaba diciendo con retórica sentimental que Berlin era suyo. Pues hablaba a la Unión Soviética.

Es constitucionario lo que tiene poder de constituir algo ajeno, pero no el de autoconstituirse, que es lo propio del poder constituyente. La actividad constitucionaria, una vez constituido su órgano de acción por otro poder, es permanente y visible. La acción constituyente es pasajera como acto que agota en sí su finalidad, aunque permanezca invisible como potencia capaz de actualizarse. En realidad, no hay más poder constituyente que el de la libertad política colectiva. Sin ella, todo lo que se llama grandiosamente poder constituyente no está en el sujeto constituido, pueblo, nación o sociedad gobernada. Está en el Estado que se da forma distinta a sí mismo, en el tránsito de las dictaduras a los Estados de Partidos. Y concretamente en el elemento estatal, retentivo del poder de la violencia institucional, que mete en su seno a otros elementos políticos de la sociedad, partidos y sindicatos, a los que comunica la naturaleza estatal de la integración…

La diferencia entre la acción de constitucionar y la de constituir tiene un carácter ontológico que se expresa con los distintos significados de los adjetivos constitucionario y constitucional. Lo constitucionario es un poder constituido con capacidad de instituir. Entre el poder constituyente y los poderes constituidos hay la diferencia que establece Spinoza entre *Natura naturans y natura*

naturata. Y entre lo constitucionario y lo constitucional, la que separa lo existenciario (Heidegger) de lo existencial (Sartre). Lo constitucional no es un poder sustantivo, sino la cualidad distintiva de todos los poderes constituidos. Son constitucionales aunque su acción se desvíe de la Norma que los constituye. Para evitar la duración de esas desviaciones, Sieyès recurrió a la «voluntad constitucionaria» de un nuevo órgano estatal que, siendo también constituido, recibiera además, del propio poder constituyente, la potestad delegada de anular lo no constitucional en las acciones de los demás poderes constituidos.

Un poder constituido, el Tribunal Constitucional, puede desviarse de la Norma por error involuntario, ignorancia inexcusable, negligencia culposa o ambición de poder. También puede alterar el equilibrio entre los demás poderes constituidos, cambiar el sentido de alguno de ellos o la orientación política de la Norma misma que interpreta. La formulación de Sieyès es insostenible, incluso en el supuesto de que ese Tribunal *sui generis* fuera elegido por los ciudadanos. Con la potestad de interpretarla, puede escapar del principio, formulado por el propio abate de Fréjus, de que «el único soberano es la Constitución», Pero tal principio no responde a la realidad. El poder soberano lo tiene quien puede reformar la Constitución, o quien puede nombrar los miembros del TC que la interpreten políticamente.

En el Estado de Partidos, la soberanía teórica o abstracta no la tienen el pueblo, la nación, el parlamento, el Tribunal Constitucional, el Jefe del Estado ni la Constitución. Se equivoca el Banco Central Europeo cuando afirma que la soberanía nacional es una cuestión obsoleta. Por mínimas que sean las funciones del Estado nacional, por grandes y múltiples que sean las transferencias de sus antiguas competencias a la UE, siempre será soberano en su país quien disponga de la violencia institucional sobre la población del territorio nacional, y la potencia de reformar la Constitución. La soberanía es más cuestión de hecho, de potencia superior única, que de derecho. En los Estados de Partidos la detenta la sinarquía o sindicatura de poder de los partidos estatales. En concreto, la soberanía política pertenece legalmente a los dos partidos estatales hegemónicos, que tienen: la potestad de ignorar la Constitución, mediante el mandado imperativo a sus diputados; el poder de

reformarla si les conviniera; la facultad de nombrar a los miembros del TC; el derecho de mantener vacantes plazas de bloqueo y dictar instrucciones a sus pupilos; la potencia de instituir Autonomías y la última decisión de separarse de la UE o de salirse de la zona euro.

El peligro de concentrar en un solo órgano estatal el poder de interpretar la Constitución no desaparece de modo absoluto, pero se diluye con la desconcentración del poder hermenéutico que lleva consigo el sistema de la «*judicial review*». Este sistema ha demostrado su eficiencia en EE. UU., aunque tiene deficiencias estructurales, que lo hacen mejorable con la eliminación del poder político en la designación de los miembros de la Corte Suprema, con la potestad de revisar las leyes anticonstitucionales que hayan sido aplicadas provisionalmente por la jurisdicción ordinaria, y la de garantizar los derechos fundamentales. La fórmula de la *Teoría Pura de la RC,* muy superior en forma y legitimación, otorga la facultad de designar magistrados intérpretes-constitucionales en el Tribunal Supremo al Consejo de Justicia, elegido por los participantes en el mundo judicial.

Esta novedad daría a la judicatura el prestigio social y la independencia política que no tiene en Europa continental. Era necesario exponer la vaciedad de la cultura constitucional europea, para salir al paso de la corriente oportunista que inunda las universidades y foros internacionales con la falsedad del pluralismo constitucional. Los Estados de Derecho no son tales en la partidocracia, basada en la aplicación sistemática de la disciplina de partido en la votación parlamentaria de las leyes, sin que un solo Tribunal Constitucional haya declarado alguna vez la nulidad de la ley promulgada sin alguno de los requisitos exigidos en la Constitución, como el de la prohibición del mandato imperativo. ¿Qué autoridad moral, qué magisterio jurídico, qué prestigio social puede tener un TC que jamás aplica la Norma en esta materia legislativa, condición *sine qua non* para que el Estado, sin necesidad de decirlo, sea de Derecho?

Incorporada a una Sala del TS la función del TC, se elimina el abuso de poder de que, siendo éste un poder constitucionario, se irrogue el poder constituyente de interpretar la Constitución sin supuesto de hecho litigioso. Es decir, sin aplicar la interpretación de la Norma a un hecho particular debatido entre partes en un

proceso. Lo cual vulnera unos de los Principios Generales del Derecho y transforma el poder constitucionario del TC en poder constituyente. Sus resoluciones meramente interpretativas son nulas. El legislador no tiene potestad de dictar normas de interpretación auténtica de otras leyes, salvo que lo haga en forma de ley nueva. En cuyo caso ya no será interpretación subjetiva. La interpretación abstracta de la Norma por el TC no es siquiera auténtica, pues él no ha sido autor de la Constitución.

El propósito de esta Teoría Pura de la República, no concebida para un determinado país sino para todos los europeos, es eminentemente práctico. Facilitar la estrategia de la libertad política con un modelo sencillo y riguroso de República Constitucional que pueda ser aceptado, sin reservas, por los que creen en la superioridad de la democracia política o formal, sobre la llamada democracia de partidos y, más científicamente, oligarquía de partidos o partidocracia.

No procediendo de la libertad colectiva constituyente, y legitimándose a sí mismo con la ficción del como si realizara la democracia, el Estado de Partidos no puede llegar a la libertad política, ni a la democracia formal, sin la apertura de un periodo de libertad constituyente, donde se manifiesten las tres opciones constitucionales que siempre existen en toda sociedad plural no aprisionada en el consenso. La barrera que se opone a este objetivo es más de orden ideológico que material. La ilusoria pretensión autóloga de llegar a la misma meta por vía de Reforma, sólo puede ser desvanecida con el acontecimiento que la ponga ante la realidad.

La teoría de la RC, realista y realizable, introduce un nuevo factor político y cultural que, al despejar una de las incógnitas paralizantes de los cambios en las formas de Estado y de Gobierno, supera uno de los principales obstáculos a la movilización de las voluntades hacia acciones colectivas tendentes a la mejora y saneamiento de la situación política. La historia de los acontecimientos trascendentes, y el conocimiento de la psicología social, nos advierten de que, sin pasiones ardientes de libertad y de igualdad que enciendan el ánimo colectivo, la excelencia de una teoría, por atractiva y realizable que sea, no es suficiente para iniciar la empresa común de ponerla en práctica. La teoría política

de la RC elimina el temor a lo desconocido en la meta de llegada, pero no la incertidumbre de los riesgos en el camino y en el modo colectivo de alcanzarla.

Las teorías ideológicas, como la anarquista y la marxista, no incitaron a la acción de practicarlas por lo que tenían de veraces, sino por el fuerte sentimiento colectivo incorporado a la idea. La desesperación de la clase obrera, durante la fase industrial de acumulación de capital, la echó de bruces en los movimientos de liberación social contra la causa que la oprimía en la miseria. Teorías no comprendidas por las masas, pero asimilables mediante consignas simples y emotivas que las subyugaban.

Primero nació el sindicalismo como reacción espontánea, sin teoría superadora de la contradicción ontológica que suponía atacar a la empresa, con la que habría de pactar para poner fin a los conflictos dramáticos que, sin acuerdos transitorios, implicarían la privación de los medios de subsistencia de la clase obrera. Al negar la necesidad de Estado, el anarquismo no pudo superar esa contradicción sindical. Su arma decisiva, la huelga general triunfante, abría en la imaginación social la incertidumbre de una Sociedad sin Estado. La economía-sociología marxista combatió el utopismo anarquista, en nombre de una dialéctica histórica que conduciría necesariamente a la victoria final de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción. Los partidos socialistas y comunistas carecen de teoría política. El ensayo de Marx, *Crítica a los Programas de Gotta y Erfurt* (1875), no era una teoría política, sino un expediente tomado de la Comuna anarquista de París (1871-72) para cubrir el vacío del «luego qué», tras la conquista del Estado por la dictadura proletaria, a fin de revolverlo contra la burguesía hasta la completa eliminación del sentimiento de propiedad privada. La teoría liberal es una interpretación del mundo que puede orientar el pensamiento individual, pero no la acción colectiva, salvo en los movimientos de independencia nacional. La socialdemocracia no es una teoría política, sino una vaga práctica de gobierno, con elementos liberales y programas de aumento de la asistencia social. Hoy la practican todos los partidos estatales cuando no están en la oposición.

Algunos socialistas sinceros añoraron una teoría de la democracia formal. León Blum (*A escala humana*, 1941) prefería el

sistema americano o suizo, «que se fundan sobre la separación y equilibrio de poderes», y que tienen «además el gran mérito de sustituir la noción real de control a la noción un poco ilusoria de responsabilidad». Si en el Estado de Partidos se produce la anomalía de que uno de ellos alcance la mayoría absoluta, tendrá el poder ejecutivo, legislativo, judicial, financiero y funcionarial. El abuso de poder dejará de ser relativo. Contra la norma democrática, la partidocracia no tolera las mayorías absolutas por un doble motivo. Evitar el abuso de poder absoluto y repartir el abuso limitado según la cuota de cada partido en las urnas. Con mayoría absoluta se abusará absolutamente. Con mayoría relativa, relativamente. Todos saben que en la partidocracia es imposible suprimir el abuso de poder. Las comisiones parlamentarias, los consejos de administración de los entes públicos, la constitución del poder judicial y financiero, la ocupación de los cargos, técnicos y burocráticos en la Administración y en las empresas públicas, reproducen mecánicamente la misma cuota de reparto surgida del acto electoral. Ningún poder se puede controlar a sí mismo. El poder indiviso, tanto si es administrado por un solo partido como si lo es por varios, no es controlable.

La separación de poderes no es privilegio del pensamiento francés o anglosajón. El general Miranda, instructor de Simón Bolívar, escribió durante la Revolución (1794) lo que la historia no hizo más que confirmar. «El pueblo no será soberano si uno de los poderes constituidos (el ejecutivo) no emana inmediatamente de él, y no habrá independencia (entre los poderes) si uno de ellos fuera el creador del otro. Dad al cuerpo legislativo el derecho de nombrar a los miembros del poder ejecutivo, y no existirá ya libertad política. Si nombra a los jueces no habrá libertad civil».

La socialdemocracia hizo con Saint-Simon lo que Marx con Hegel. Puso del revés la relación producción-consumo. Convirtió la política económica en economía política y la redujo a teoría de la producción primero y teoría del consumo después, aparejando a éste con el gasto legitimador del déficit público. Lo económico se contrajo a lo financiero, y lo social al Fisco y al Presupuesto. El Banco Central de la UE dicta la política de los gobiernos nacionales a través de la contención del déficit público. Los impuestos no se calculan en función de los servicios estatales, ni del PIB, sino en

consideración a la masa circulante de dinero y crédito. Si la nación gasta mucho más de lo producido, el Gobierno hace el ajuste con financiación exterior del déficit público, aumento de impuestos y disminución del consumo privado. Los gobernantes concentran su acción en peticiones a los gobernados y a los agentes económicos de que no traben las ruedas del carro estatal, conducido por los aurigas del déficit y la deuda nacional.

El filósofo Alain comparaba al auriga del carro estatal con el chófer apresurado, remiso a frenar por no comprender lo que hace un bando de gansos en la carretera. ¡Pero los gansos van a su comida y a su charca! Al gobernante de partido le extraña que los gansos europeos no se aparten para aplaudir desde el arcén la velocidad de su marcha, sin frenos y a piñón fijo, hacia la bancarrota de las arcas públicas. Se necesitan gansos, lo concedo, dice el hombre del Estado, pero allí donde yo quiero que estén y no donde ellos quieran estar. La partidocracia no convence más que a su doméstica gansada, con alternancia de abrevaderos en el gobierno, sin que las ánades libres tengan ruta natural a su deseada, necesaria y limpia charca.

Bajo esta perspectiva, la política deja de ser una vocación general para la que se vive, y se convierte en una especialidad profesional de la que se vive. La profesión política se alimenta de dos clases de expertos, los tecnócratas y los comunicadores. Los primeros cocinan las recetas de los programas. Los segundos las venden como mercaderías. Desde que la política se ha convertido en una profesión ya no merece más consideración y respeto que cualquier otra. Si un político habla desde el Gobierno no se le puede creer. Habla de su oficio, necesitado de clientela. Pero con la extraña pretensión de que se le preste más atención, comodidad y sitio, a costa de la incomodidad y estrechez de los oficios productivos de la sociedad, que cuando menos merecen tanta atención como el suyo. Nada hay más contrario al espíritu republicano, sin el que la materia de la sociedad civil se corrompe. Penetrada en sus poros por el espíritu autoritario de partido estatal, se esfuma incluso toda posibilidad de espíritu republicano. En todo caso incompatible con el principio de Autoridad. No se necesita esfuerzo mental para percibir que la razón de Estado y el orden público, los dos enemigos históricos de la verdad y de la libertad,

son criaturas gemelas del principio de Autoridad constituyente del Estado de Partidos.

Ningún pensamiento libre puede hacerse la ilusión de poder competir en pie de igualdad con el juicio dogmático del portador de autoridad. Y en la misma medida en que se acentúa el dogmatismo del principio de autoridad, aumenta el escepticismo en todas las manifestaciones del espíritu social o personal. La peor de las sumisiones a la autoridad está en el sentimiento de respeto político a lo existente, por el solo hecho de existir y por la dimensión ética que inconscientemente se le atribuye. Si el principio de autoridad reina en el inconsciente de la sociedad cultural, no puede haber libertad de pensamiento creador ni opinión pública autónoma. La teoría de la RC, sin principios autoritarios, expresa una filosofía de la acción, una llamada a la conciencia ética, a la inteligencia crítica, a la voluntad de lealtad y al coraje cívico, para movilizar la mejor parte de la sociedad, a fin de que organice la hegemonía de la libertad política en la opinión pública.

La recalcitrante idea de que las Constituciones no deben ser tocadas, heredada del previsor mito de Licurgo, se opone en el inconsciente colectivo de las masas gobernadas a toda modificación de la Norma. Lo constituido en forma de poder político actual levanta grandes escollos contra la libertad constituyente. Todas esas resistencias sociales, que tan insuperables parecen de día, se desvanecen en las noches de pesadilla de esos acontecimientos imprevistos que hacen tiritar a los poderosos y a los ideomas donde se envuelven. La gran crisis financiera y económica pone en entredicho lo que un día antes era considerado sagrado por los gobiernos. La banca y el capitalismo. Si los políticos estatales llegan a dudar de un capitalismo necesitado de ser refundado, se puede imaginar lo que el gran capital financiero hará con la clase política que, para salvarse ella, lo ha puesto bajo los pies de los caballos.

Las especulaciones fiduciarias pueden ocasionar la bancarrota del Estado en países como Islandia, Grecia, Irlanda, España, Portugal, Italia, Hungría. Ya han comenzado a producir efectos políticos, deteriorando gravemente la imagen de los gobiernos. El capitalismo se refundaría, si esta torpe expresión tuviera sentido, acentuando su poder sobre dóciles servidores políticos, deprimidos con los apuros de unos amos que dejan de ser anónimos para ser

rescatados por el Estado. «Y esta cruel tempestad no cesará de soplar hasta que el circulo de oro en mi cabeza, como transparentes rayos de sol esplendoroso, calme el furor de esta tromba insensata» (Shakespeare, *Enrique IV*, segunda parte, III, I, York, 351-354).

A diferencia de las Constituciones de Partidos, impuestas y sostenidas por sentimientos derivados de ideas ficticias, aplicadas con la filosofía alemana del *como si* fueran reales, la Constitución de la RC, nacida de la libertad colectiva y afirmada por las cuatro ideas-fuerza de su Teoría Pura, muestra una sistemática coherencia en su correspondencia con la realidad de la vida política, y añade a su racionalidad intrínseca, la apariencia de racionalidad en todas sus instituciones particulares.

Ningún vicio de la ley puede ser más grave que el de hacerla inaplicable a la realidad, por hacer obligatorios deberes imposibles de cumplir. Las ficciones jurídicas son legítimas en el Derecho Privado, pues son ideadas como modo de colmar lagunas normativas mediante deducción lógica de los principios generales del derecho, o por aplicación analógica de leyes particulares, en caso de silencio de la ley. La ficción no está en el texto legal, sino en la generalidad del principio analógico que la justifica. Trasladar las ficciones a las normas constitucionales del sistema político acarrea como consecuencia la nulidad del precepto normativo, y si éste es básico, la de toda la Constitución, a causa de su fantasmagórica irrealidad.

Uno de los principios básicos del sistema parlamentario, la independencia del diputado en el acto de votar leyes, equiparada a la independencia judicial para dictar sentencias, es conculcado si acepta órdenes, instrucciones, presiones o consejos para orientar su voto. Norma reforzada con la prohibición del mandato imperativo. Aunque esa prohibición contradice la esencia de la representación electoral, mientras figure en un texto constitucional ha de cumplirse. Pero sucede que una ley de hierro, descubierta por Robert Michel, tan inexorable como la de la gravedad, determina, en el sistema proporcional, que el voto exclusivo a diputados de partidos lo decide el Jefe o el aparato del partido que los incluye en la lista de candidatos. La disciplina de partido en el voto parlamentario anula la votación anticonstitucional, aunque la Constitución que la prohíbe sea irreal, a causa de la irrealidad

utópica de la prohibición. La Constitución y las leyes aprobadas con disciplina de partido son radicalmente nulas.

Las Constituciones socialdemócratas incluyen en sus preceptos el derecho al trabajo y a una vivienda digna. Con ejércitos de parados y hacinadas moradas sin agua ni luz, esos sueños celestiales, esos supuestos derechos sociales, proclamados como consignas demagógicas de programas electorales, no sólo son un escarnio afrentoso para millones de personas, y una burla del derecho positivo, sino una fuente de frustración social y de desprecio a las Constituciones que no pueden satisfacer a las poblaciones necesitada de esos bienes. Tales Normas demagógicas son impúdicas en su irrealidad. La realidad no se cambia con deseos constitucionales. La norma no sólo debe ser honrada, sino también parecerlo. «La virtud también debe aparentarse» (Shakespeare, *Macbeth*, IV, III,
1-24
, Malcolm).

La República Constitucional, que no ha sido teorizada en Estados Unidos y Suiza, sería la forma de Estado resultante de la realización de esta Teoría Pura. El factor de esta realización estaría en la libertad política colectiva. Su finalidad: sustituir por medios pacíficos la oligocracia de partidos estatales por la democracia política en la forma de Gobierno. Su método: abrir un periodo de libertad constituyente, donde la acción colectiva en cada unidad estatal, concrete las opciones constitucionales —reaccionaria, conservadora y creadora—, que tienen existencia virtual, con distinto grado de extensión y de intensidad, en las sociedades políticas europeas. Su modo de realización: celebración de un referendum electivo que decante en las urnas la opción constitucional hegemónica. La garantía de imparcialidad durante todo el proceso constituyente exige la formación de un gobierno provisional que, si no viene impuesto por el acontecimiento provocador de la crisis irreversible del Estado de Partidos, seria presidido por el Presidente del Tribunal Supremo y formado con los Presidentes de las demás instituciones básicas, salvo las de gobierno y legislación.

La República Constitucional no está tratada aquí como idealidad política, ni como proyección idealista de sentimientos personales

republicanos, sino como la Forma de Estado y de vida pública constituida por la conjunción armoniosa de los factores comunes y republicanos existentes en la Sociedad, mediante la síntesis estable de Instituciones nacionales y estatales que se comuniquen entre sí con un principio de intermediación incorporado a la propia estructura del cuerpo político.

Teórica y prácticamente, la República Constitucional es la única Forma de Estado capaz de establecer, con la libertad política, la democracia representativa en la Forma de Gobierno. Y la Teoría Pura de la RC, construida con más rigor que la economía política, es más consistente que la mejor sociología política europea. Por supuesto, esta Teoría necesita ser arbolada y florecida con el abono de la investigación de los repúblicos, sobre los troncos que sostienen la ramificación del sistema político que ella fundamenta. El Estado de Partidos, suprema expresión de la razón de Estado en el monopolio de la violencia legal y la cultura oficial, hace imposible que su relación con la Sociedad pueda ser inteligentemente traducida y establecida en instituciones políticas. Creada por potencias externas a la relación de hegemonía política en la sociedad civil, la partidocracia se ideó, por razón de Estado y de Autoridad, para improvisar gobiernos europeos irresponsables al final de la guerra mundial.

La razón de Estado nació en el renacimiento florentino para legitimar en la Sociedad la dominación del poder legal por la potencia económica, por el dinero. Lo político fundó el Estado moderno. Lo económico, la política. El poder de los políticos hace las leyes, y la potencia económica constituye el poder político. El abuso de poder es consecuencia de esta relación. La revolución de la libertad política que realiza la República Constitucional consiste en la transformación de las potencias sociales en poderes institucionalizados; de las ambiciones de dominio en responsabilidades institucionales; de los poderes legales, en potestades; y de las facultades particulares de los cargos públicos, en responsabilidades personales.

Los abusos de poder, si son sistemáticos, revelan que la forma de Estado no ha transformado en poder la potencia de las ambiciones dominantes. Como se dijo antes, al comentar la tautología de lord Acton sobre la corrupción absoluta, «es cualidad de su naturaleza,

que la potencia de los partidos estatales no pueda ser frenada por ninguna institución. El abuso de poder, facultad legal más potencia, traduce una ecuación que las estadísticas podrían cuantificar. La corrupción es proporcional a la parte de potencia no transformada en poder controlable, institucionalizado dentro de un verdadero sistema constitucional».

El primer peldaño de la RC, para transformar todo tipo de potencia general en poder institucionalizado, consiste en dar a la Nación la potestad de promulgar las leyes aprobadas por su representación colectiva. El Estado inicial se la arrebató, y la Revolución Francesa siguió reservándola al poder ejecutivo. Esta idea, admitida como excepción en la Constitución de los EE. UU., para el caso de que el Presidente se niegue a promulgar una ley, es la piedra angular del edificio constitucional proyectado en la Teoría Pura.

La energía social para subir a este primer peldaño, en la escalera de liberación de la servidumbre voluntaria, está detenida, contenida y retenida por el dique de los partidos y sindicatos estatales que la mantienen estancada en el Estado de Partidos, sin salidas de aliviadero. No hace falta ninguna obra de ingeniería para que la corriente de la libertad política salga con naturalidad del pantano cenagoso que la cubre, y fecunde las praderas y arboledas de la sociedad. Como decía Aristóteles, las cosas tienden a su lugar propio. Para dejar obrar a esa tendencia, hay que liberar de su armadura estatal a los partidos y sindicatos, civilizarlos, para que por su propia naturaleza, vestidos de paisano, vuelvan a estar en el seno de la sociedad civil de donde nunca pudieron salir sin traicionar y traicionarse.

El Estado totalitario estatalizó al partido único. La derrota bélica de las dictaduras suprimió el partido único, pero en lugar de reconocer la pluralidad de partidos en la sociedad, los metió a todos en el Estado. En vez de partido único, varios partidos estatales unidos por consenso, varias facciones de un solo bloque de partidos estatales. Basta retirar la condición estatal a los partidos y sindicatos, devolverlos a la Nación societaria, que es su lugar propio, para que las limpias aguas de la verdad comiencen a fluir en los hontanares de la libertad. ¿Quién puede desvestir de su armadura acorazada a los partidos y sindicatos estatales? La

libertad constituyente.

El segundo peldaño de la RC, para dar a la Nación el poder de la representación política de la sociedad, tiene dos momentos de acción. El de la representación política en cada mónada electoral, y el de la constitución de la Cámara de Representantes y del Consejo de Legislación, como única representación de la Nación, con potestad de promulgar las leyes que apruebe la representación diputada. Momentos correspondientes a las dos dimensiones espaciales de las representaciones. La dimensión vecinal de la representación singular, donde el representante bajo mandato imperativo puede ser revocado por sus electores, y la dimensión nacional de la política, donde la representación colectiva adquiere por sí misma la potestad de promulgar las leyes, dándoles su fuerza ejecutiva sin necesidad de que el Estado se la delegue. Lo político está en el dominio del Estado. La política, en las esferas de la representación y del gobierno.

El tercer peldaño de la escalera que monta desde la Sociedad al Estado, está en la elección directa del Presidente de la República, con potestad de designar su Consejo de Gobierno, cabeza responsable del poder ejecutivo del Estado, por mayoría absoluta de los ciudadanos. La elección nacional al primer cargo estatal no otorga representación. Sólo potestades ejecutivas.

El cuarto peldaño se constituye con la elección del Presidente del Consejo de Justicia por mayoría absoluta de todos los que participan activamente en el mundo judicial, es decir no solo Jueces y Magistrados, sino todo el personal dedicado a la Administración de justicia, junto con abogados y procuradores en ejercicio. Así como el Presidente de la República designa libremente a su Consejo de Ministros, también el Presidente del mundo judicial, elige a todos los miembros de su Consejo de Justicia.

En el quinto peldaño, que es ya un amplio descansillo horizontal, se realiza la unión equilibrada de los tres poderes, que han llegado a él con la misma legitimación en la libertad de elección de cada uno por separado. Aquí se genera la democracia política, como forma de gobierno garantista de la libertad colectiva y las libertades o derechos fundamentales, mediante la estricta aplicación de dos principios institucionales. El de equilibrio de los tres poderes separados y el de mediación entre la Sociedad y el

Estado.

En virtud del primer principio, tanto el poder legislativo como el ejecutivo tienen la recíproca potestad de disolver uno al otro, si alguno de ellos cree que la oposición radical al otro no permite a la Cámara impedir los abusos de poder, la corrupción y la aberración de la política gubernamental, o por el contrario, el Presidente de la de la República no consigue que la Cámara de Representantes apruebe los Presupuestos del Estado o bloquee la iniciativa legislativa del Gobierno. El peligro de que esas dos potestades contrarias, la nacional o la estatal, puedan ser utilizadas para que alguno de los dos poderes rivales se deshaga impunemente del otro, queda eliminado con la sabia y prudente norma constitucional de que el derecho del poder nacional a disolver el poder estatal, o a la inversa, lleva consigo la obligación automática de autodisolución del que lo ejerza.

El conflicto definitivo entre los dos poderes lo resuelve el «poder preservador» de la sociedad gobernada, mediante nuevas elecciones legislativas y presidenciales. Dado el apego de la clase política a su escaño en la Cámara o a su cargo en el Gobierno, el peligro a temer es el contrario, es decir, que nunca se use ese derecho de disolución con autodisolución. Pero la sola existencia de tal derecho será fuerza de disuasión suficiente para que ambos poderes encuentren un punto de equilibrio donde se resuelva el conflicto entre ellos. Los gobernados deben sentirse árbitros virtuales sabiendo que pueden hacerse actuales.

En virtud del segundo principio, el de mediación institucional entre la Nación y el Estado, encarnado naturalmente por el Consejo de Legislación, dada su naturaleza mixta de representación nacional con potestad de hacer coercitivas las leyes, se elimina el peligro de la intromisión oculta de las potencias económicas o culturales en los asuntos de legislación y de gobierno, es decir, la principal causa de la corrupción política.

La intermediación institucional no sólo actúa en los conflictos entre los poderes ejecutivo y legislativo. También lo hace en los conflictos de la jurisdicción con los otros dos poderes. Separada por completo del poder ejecutivo, y privada de Ministerio fiscal, de Ministro de Justicia y de TC, cuyas funciones son absorbidas por el Consejo de Justicia y el TS, en una carrera judicial única de jueces y

fiscales, la independencia de la función judicial sólo podría ser amenazada seriamente por su dependencia económica de cualquiera de los otros dos poderes.

Este peligro se resuelve a través de la Ley de Presupuestos del Estado, si el de la Administración de Justicia lo hace y propone el Consejo de Justicia, lo revisa el Tribunal de Cuentas y lo incluye el Gobierno como partida en los Presupuestas Generales del Estado. En el debate y voto del Presupuesto Judicial en la Cámara de Representantes, no interviene el Consejo de Legislación, para no comprometer su función mediadora y decisoria, en el caso de que el Tribunal de Cuentas se oponga a la inclusión del proyecto presupuestario de la Justicia en la Ley de Presupuestos o se produzca un estancamiento del asunto en el seno de la Cámara de Representantes.

La acción constituyente de la Asamblea de diputados, elegidos en cada monada electoral por el sistema mayoritario para elaborar la Constitución de la República, consiste en la concreción de los cinco peldaños de la escalera instituyente de los poderes públicos, según el tipo constitucional elegido, bajo el principio de equilibrio entre ellos y el principio de intermediación atribuido al único poder que participa de la naturaleza nacional, en tanto que representante, y de la naturaleza estatal, en tanto que promulgador de las leyes. El Consejo de Legislación.

Como en el sueño de Jacob, esa escalera une el mundo de la realidad social con el mundo del poder político. En vez de ángeles, por ella suben y bajan las ambiciones y frustraciones de las representaciones y los mandatos de gobierno. La piedra de Betel, en la que Jacob recostó su cabeza, sin saber que era el lugar para el monumento de la fe, con pago del diezmo, es el primer momento de la sabiduría constituyente, donde la Nación recupera la fuerza ejecutiva de las leyes, como en la Asamblea Nacional que inició la Revolución con la amenaza al Estado de suspender el pago de los impuestos. La RC será alfa y omega de la democracia en Europa.

EPÍLOGO

La Teoría Pura de la República Constitucional no es una bella idea que nazca en mente idealista y se sustente por sí misma. Supone una acción política continuada y perfeccionada con el movimiento de la libertad constituyente del poder político. Esa acción anónima colectiva sería la verdadera editora del pensamiento original de la Teoría que la inspira. Como le ocurre a todo lo verdadero, esta idea constitucional tiene belleza por la sencillez y naturalidad de su concepción, pero como sucede en todos los procesos naturales, sólo la hará bella la lealtad en su realización.

Una buena Constitución no sólo es infinitivamente superior al mejor método de gobierno despótico, como dijo Macaulay, sino incluso a la moralidad de las costumbres del pueblo que la adopta. Las grandes naciones escriben sus autobiografías en cuatro textos fundamentales: las historias de sus mejores historiadores, las reflexiones de sus buenos pensadores, las expresiones de su gran arte y las Constituciones de sus poderes políticos. Pero, decidme cual es vuestra Constitución y os diré el grado de libertad del pueblo al que pertenecéis, sin conocer su historia.

La Constitución de EE. UU. es una síntesis cultural superior al pensamiento y a la historia norteamericana, y ésta encuentra sus momentos de grandeza cuando retorna al espíritu de aquella. El contraste entre las Historias y las Constituciones de los pueblos europeos no es diferente del que separa a la tragedia de la comedia. Cuando la Constitución es facticia, como la del Estado de Partidos, los gobernados no se sienten responsables de los fracasos de los gobiernos que votan. La cultura de la verdad deviene refugio de la adversidad. En materias de Estado y Gobierno toda idea de cambio es sospechosa de sacrilegio de lo real, de falta de respeto a la ética de lo establecido, como si lo actual no fuera oportunismo de la

falsedad.

En Europa es peligroso tener razón cuando la equivocación no está en el gobierno, sino cobijada en el consenso constitucional. «¡Triste época la nuestra! Es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio» (Einstein). Las cadenas de la esclavitud atan las manos, las del prejuicio que mantiene la servidumbre voluntaria encadenan las mentes. Si no hay libertad interior de pensamiento, sin la que es imposible tomar conciencia de la realidad, ni siquiera es posible saber qué clase de libertad se tiene o se quiere tener. Ya advirtió Descartes que el progreso y el desarrollo de lo humano son procesos imposibles en los pueblos que siguen haciendo las cosas, y pensando las ideas, como siempre las han hecho y pensado. El filósofo sabía de lo que hablaba. Cambió el modo orgánico de ver y de pensar el mundo antiguo, incluso el renacentista, por el modo mecánico del moderno.

Al cambio de una Constitución por otra le acechan cuatro riesgos de fracaso. Ignorar por qué ha decaído la anterior, despreciar la tradición, apreciar las modas en las ideas políticas y querer ser avanzada. El primero, propio del mundo infantil, desconoce las causas de los fenómenos políticos y trata de ordenarlos por sus efectos inmediatos. El segundo, propio de la aventura, ignora que el porvenir no se alcanza sin tradición y que ésta se conquista más que se hereda (Malraux). El tercero, propio del mundo de la mujer urbana, no sabe que la filosofía de la moda es tan legítima para la apariencia social como funesta para el gran arte, abominable para el pensamiento y desastrosa para la política. El cuarto, propio del atletismo, cree que avanzar es ir delante y más deprisa que los otros, o marchar por atajos, cuando lo decisivo es ver mejor, y más lejos que los demás, el camino seguro para la marcha de la libertad política colectiva.

Ateniéndose a sus fines propios, constituyentes de las instituciones de la democracia formal, una buena Constitución sólo debe contener textos normativos o prescriptivos, en términos articulados, claros y concisos, sin incluir definiciones, descripciones, indicaciones o recomendaciones. La garantía de su vigencia depende de que cada uno de sus artículos, si es conculcado por algunos de los poderes instituidos, pueda ser aplicado por Jueces y Magistrados en la jurisdicción ordinaria. La elegancia del estilo es

garantía de madurez de la norma y de claridad en su interpretación. No se debe olvidar la pertinente observación de Aldous Huxley. Más siniestros son los propósitos de un político y más pomposa se vuelve la nobleza de su lenguaje. No hay buena expresión sin buen pensamiento normativo.

Al ser un conjunto armonioso de las reglas que rigen las relaciones de los poderes públicos entre si y las de éstos con los ciudadanos, una cuestión que lleva más de dos siglos sin resolverse en Europa, carece de sentido aplicar a la Constitución, como a la democracia, adjetivos que no atañen a su naturaleza. La Constitución de la RC es democrática, o no lo es, desde su nacimiento. Como las reglas del juego de ajedrez, las constituyentes de la democracia formal nunca podrán ser jóvenes ni avanzadas.

Entre los factores sociales que intervienen en el juego político, la juventud sólamente está en las multitudes, que nunca envejecen ni avanzan porque siempre permanecen en la infancia. La función del liderazgo constitucional consiste en crear líderes políticos. Seguir a un líder natural, capaz de elevar la visión del mundo de sus seguidores, no es pérdida de libertad, sino reconocimiento de que sus deseos tienen intérprete y ejecutor. Lo que se dice avanzado sólo está en la demagógica anomia de esas declaraciones de las infames Constituciones del Estado de Partidos, que justifican las subvenciones públicas a todo lo que perfuma la socialdemocracia.

Pero la buena Constitución, además de ser un sistema de técnica jurídica que garantiza, con el equilibrio de poderes, la libertad política y la salud de las instituciones de la democracia, representa ese momento crítico de la convivencia nacional que, sin depender del tiempo transcurrido en la inconsciencia, concentra la visión de la pesadumbre de la vida pasada y alcanza la madurez al instante de saber que no hay más seguridad de vida futura que en el matrimonio con la libertad colectiva. Más que Norma, una Constitución excelente se hace fundamento de la excelencia en la convivencia de la Comunidad nacional. Hasta ese momento crucial, la vida política se vive sin comprenderla. Y la inmensa mayoría de las personas no vive como piensa. Piensa como vive, según el puesto social ocupado.

También sucede a las naciones lo que a las personas. El momento decisivo para alcanzar la madurez les llega de improviso,

sin estar preparadas para tomar las riendas de su vida colectiva. Dejan pasar la ocasión, como sucedió al final de la guerra mundial o a la muerte de los dictadores. Las personalidades fuertes no aceptan el destino de la pequeña ambición de los poderes emergentes del oportunismo de la deslealtad. No se adaptan a la nueva circunstancia de servidumbre. Crean el mundo personal de su propia dignidad. Y lo ensanchan en la sociedad para que la siguiente ocasión no coja desprevenidos a los incautos e ilusos gobernados. Comprenden que la superioridad de su inteligencia previsiva no les otorga más derecho que el de instruir a sus prójimos sobre lo que es libertad política colectiva, y el de pedirles que pongan un gramo de audacia en lo que hacen cada día, para que cuando llegue el siguiente momento de la acción para la libertad colectiva, sientan y sepan que la audacia está en la cima de la prudencia.

Comparadas con la noble ambición de perseguir constantemente la libertad política, las demás ambiciones sociales, salvo las justificadas por objetivos científicos, artísticos, profesionales o religiosos, parecen destinadas a ejecutar los más viles menesteres del trepador, sin detenerse cuando alcanzan altos puestos de mando, pues siempre se topan, como en el alpinismo, con otra montaña a la que subir o inclinarse. Nada es tan dañino como que esa gente astuta y desconsiderada pase por inteligente. Pinchan y no cosen. Como en los alfileres, sus cabezas no son lo más importante (Jonathan Swift). Sin el corazón tranquilo de la lealtad, la astucia no ha sido útil para la especie que cree tenerla en exclusiva. La impaciencia, esa debilidad del carácter infantil, renuncia a los frutos maduros para no padecer frustraciones en la espera de que maduren los verdes. En el saber, el ser o el estar, el éxito siempre ha venido de la sosegada perseverancia. «Sólo con una ardiente paciencia conquistaremos la espléndida ciudad que dará luz, justicia y dignidad a todos los hombres. Así la poesía no habrá cantado en vano» (Pablo Neruda).

El peligro de la paciencia está en que la larga duración de la llegada al umbral del difícil objetivo que la aconsejó como modo de conservación del espíritu de rebeldía, la haya transformado en conformismo cuando se presente la nueva oportunidad histórica para la libertad política. Ese peligro se diluye si durante el periodo

de la paciente espera se cultiva, con los gramos de audacia que hacen vigoroso el carácter, el florido jardín de la rebeldía en los asuntos cotidianos que afectan a la personalidad individual.

Para Schopenhauer como para Ibsen, la rebeldía es la virtud original del hombre. La verdad, que no debe confundirse con el desencanto de las ilusiones, se corrompe con el silencio. La rebeldía no es insolente si expresa la falsedad que la provoca. La función de la rebeldía individual no es iluminar las tinieblas de la gran mentira política que no puede disipar, sino mantener encendida la antorcha de la verdad para que, llegado el momento de la acción colectiva, en los instantes cruciales de crisis del poder estatal, la parte más consciente de la sociedad sepa a donde ir y se deje guiar por el aire que mantuvo encendidas las antorchas de la libertad.

Un nuevo tiempo de esperanza parece llegar con la gran crisis económica y financiera que los Estados de Partidos no pueden resolver, sin arruinar a las futuras generaciones. Bajo la excusa de rescatar al sistema financiero y combatir la recesión económica, los gobiernos han gastado, con dinero de los contribuyentes, la quinta parte de la riqueza mundial. Las cifras son aterradoras. El coste de los rescates bancarios y la aplicación de los planes de estímulo, ascendía a 13 billones de dólares hasta 2009. Esta cifra, equivalente al 21,12 % del PIB mundial (61,5 billones de dólares), supone una carga próxima a 1900 dólares por cada ser humano. Los rescates bancarios ascendieron a mitad de 2010 a 3,6 billones de dólares (5,73 % del PIB mundial), o 515 dólares *per capita*, mientras que los planes de estímulo sumaban 9,4 billones de dólares (15,39 % del PIB mundial), equivalentes a 1382 dólares por ser humano (*Grail Research and de Luxe & Associates*, para la Harvard Business

Review). Casi el 75% del rescate bancario ha sido llevado a cabo por los países occidentales, es decir, EE. UU. y las grandes potencias europeas. El coste de salvar el sistema financiero con gasto público representa el
7,8
% del PIB de dichos países. Islandia lidera el *ranking* con el
76,2
% de su PIB, seguida de Irlanda (
48,3
%), Letonia (
33,6
%), Hungría (
20,6
%), Reino Unido (
19,3
%), Rusia (
14,2
%), EE. UU. (
7,3
%), España (
5,2
%), Alemania (
5,1
%). En los planes de estímulo, destaca Arabia Saudí (85%) y China (
46,7
%), Sudáfrica (
29,3
%), EE. UU. (
34,6
%) y Japón (
13,9
%). Pese a ello, ante el temor a la W gráfica de la doble recesión, el Fondo Monetario anima a seguir manteniendo esos planes fabulosos durante el año 2010. Sus nefastas consecuencias se verán.

Este agónico remedio será vano si no se ataca de raíz la causa pasada de la actual crisis económico-financiera. Creyendo erróneamente que la causa original y originaria de esta crisis era una repentina desconfianza universal en el sistema financiero,

confundido el efecto social con la causa económica que lo producía, se inyectaron de golpe ingentes masas de dinero público en el sistema bancario, sin condicionar su modo de recibirlas en lotes parciales, que dieran derecho a encajar los siguientes si se destinaban los ya recibidos a reiniciar el flujo crediticio a las empresas y personas particulares. No ha sido error, sino consecuencia del sistema.

Para mantenerse en el poder, la egoísta torpeza de los gobiernos, convergente con la listeza de los bancos, incapaz de resolver la falta de liquidez del sistema, ha puesto de manifiesto que la crisis estaba unida a la falta de solvencia y de capitalización de las entidades crediticias. El dinero público recibido ha sido destinado a la amortización de los vencimientos de la deuda exterior de dichas entidades, a incrementar las provisiones para morosidad, a cancelar préstamos a corto plazo, a comprar deuda pública con intereses desde el 3 al 6%, con los fondos de rescate recibidos al 1%.

La tradicional especulación en el mercado de futuros, que siempre ha permanecido controlada por la necesidad de liquidar periódicamente las operaciones especulativas, con arreglo al valor real de la producción física final en el mercado de presentes, ha resultado diabólicamente fraudulenta al ser aplicada a un mercado bursátil de títulos-valores que ninguna realidad física podía limitar, fijar ni controlar. No es de extrañar que un premio Nobel de economía haya declarado en Davos que nadie conoce el modo de combatir esta crisis, ni predecir el tiempo de su duración.

¿Podrán los efectos expansivos de la crisis económica crear las condiciones objetivas para que lleguen a provocar la crisis definitiva del Estado de Partidos? ¿Comprenderán las categorías sociales más sufrientes o ilustradas que, sin libertad política, sin democracia formal, será imposible resolver una crisis económica causada en Europa por la fusión de intereses de la oligarquía financiera con la oligarquía de partidos y sindicatos estatales?

¿Existen condiciones subjetivas en algún país europeo para iniciar y organizar una rebelión colectiva de la libertad política, que conduzca a la apertura pacífica de un periodo de libertad constituyente de la democracia en la forma de Gobierno, y de la República Constitucional en la forma de Estado? Los incipientes movimientos de ciudadanos hacia la República Constitucional son,

de momento, antorchas en la niebla espesa que cubre el bloque del consenso oligárquico europeo entre capital financiero, partidos estatales, sindicatos estatales y medios de comunicación social.

Algunos seres excepcionales, como Freud, quisieron atribuir el éxito de sus respectivas hazañas a la particular dificultad de sus vidas. Pero los pueblos que nunca han tenido ni conocido la noción y el sentimiento de la libertad colectiva, se acuerdan más de las dificultades de donde vienen que del modo político de superar las actuales. El miedo a perder la miseria moral y cultural de sus vidas sólo les permite oír los ruidos de la autoridad estatal y de los medios visuales. Mentira, demagogia y colusión. Controlada por los sindicatos estatales, si una insólita huelga general los desborda, ellos gestionarán el resultado para obtener del Gobierno más dinero para sus liberados. La última rebelión triunfante en la sociedad, la de los jóvenes sin propósito político (mayo del 68), se disolvió en las urnas del Estado como azucarillo en aguardiente. Ahora hay causa objetiva de revolución política pacífica, sin juventud ni analistas que la perciban.

Los motivos para creer en una próxima rebelión de la sociedad civil, contra la partidocracia que la arruina, son de orden lógico en el pensamiento intelectivo, de orden psicológico en el sentimiento individual y de orden desiderativo en las conciencias ácratas o nihilistas. Para que este voluntarioso optimismo no conduzca a nuevas frustraciones de la esperanza colectiva, se debe recordar que las Revoluciones francesa y rusa se iniciaron en momentos de mejoría de la situación económica; que la francesa comenzó con el azar de la captura del Rey cuando huía y con la gran mentira legal de que había sido secuestrado; que la rebelión de las masas rusas ya estaba en plena efervescencia cuando Lenin llegó, desde Suiza, para convertirla en Revolución triunfante; que la opinión general no cree prudente hacer reformas en tiempos de mudanza y que no se cambia el timonel inexperto en una tormenta económica perfecta.

Contra el pesimismo de la inteligencia de la política se puede levantar el optimismo de la voluntad de acción colectiva, en los países mediterráneos cuya deuda pública los arrastraría a la bancarrota estatal, si no son salvados *in extremis* con financiación extraordinaria de la UE, y planes de ajuste en sus economías nacionales. Disminución drástica del gasto público, subida de

impuestos, congelación de salarios y pensiones, disminución de funcionarios, retraso de la edad de jubilación, bloqueo de la juventud, crecimiento del paro y freno de la inmigración. Los partidos y sindicatos estatales aceptan esos planes reaccionarios del gran capital por su falso patriotismo constitucional de clase política. Planes drásticos que se evitarían con la supresión de innecesarios ministerios y subvenciones a las organizaciones paragubernamentales y a gabelas culturales. Los planes reaccionarios crearán las condiciones subjetivas que hagan posibles las revueltas populares. Éstas serán aplastadas por la represión, a no ser que tomen cariz político contra la partidocracia y surjan líderes que las dirijan.

No es probable, sin embargo, que las sociedades de consumo y espectáculo, al ver reprimidas sus necesidades vitales, reaccionen con sentido común y con instinto político de salvación, reivindicando la sustitución de las partidocracias, que las llevan a la bancarrota estatal y a la miseria social, por la democracia política. Creen que el Régimen oligárquico de corrupción y despilfarro del gasto público es la democracia política. Lo cual favorece los movimientos involucionistas y nostálgicos de la moneda nacional. Abocadas al hundimiento del Estado de Partidos, las masas educadas en las megalomanías fantasiosas de los poderes estatales sin control, se agarrarán como náufragos a lo primero que parezca flotar a su alrededor. A los gobiernos que flotan cuando los gobernados se hunden. Esto ya está sucediendo en Grecia. Apoyar a los gobiernos responsables de la crisis es la reacción instintiva de la imbecilidad y la ignorancia política.

Algún acontecimiento dramático, venido del azar o de la represión policial, puede transformar, en un instante de fulgor, la sumisa mentalidad de masas en animosidad social de rebelión contra el poder establecido, como ocurrió en la primavera de Praga y en mayo del 68 en Francia. Pero esta vez sabiendo *a priori* que todos los partidos y todos los sindicatos, instalados en el Estado y subvencionados por los contribuyentes, son sus definitivos adversarios. Sin su apoyo, los oligarcas del mundo serían enanos políticos.

El propósito de la Teoría Pura de la RC obedece a una doble motivación. Dar una definición positiva de la República —no de

mera resistencia a la idea monárquica como en Alain—, con criterios derivados de la libertad colectiva; y dotar a los europeos de un modelo de transformación del Estado de Partidos en República Constitucional, de la oligocracia en democracia formal, con la apertura de un período de libertad constituyente.

La República Constitucional se define en la distinción básica entre Nación y Estado. Sin personalidad jurídica, aquella es susceptible de ser representada por una Cámara de Representantes elegidos por mayoría absoluta en cada mónada electoral, con potestad de promulgar las leyes a través de un Consejo de Legislación, elegido por la propia Cámara. El Estado, personificación de la Nación, tiene la titularidad del poder ejecutivo, dirigido por el Consejo de Gobierno designado por el Presidente de la República, elegido éste en elecciones presidenciales directas. La Justicia mantiene la autonomía de la potestad judicial, concretada en el Consejo de Justicia designado por su Presidente, también elegido en elecciones directas por los participantes en el mundo judicial. La Nación recupera el poder legislativo. La Justicia, la autonomía del poder judicial. Y el Estado conserva su exclusiva de poder ejecutivo, poder administrativo y monopolio legal de la violencia institucional.

El equilibrio entre estos tres poderes, el nacional, el estatal y el judicial, lo garantiza la RC con normas inéditas en el derecho constitucional. Por un lado, el eventual conflicto irreconciliable entre el poder legislativo nacional y el poder ejecutivo estatal, lo resuelve la potestad recíproca de ambos, para acordar, bien sea el cese del Gobierno a la vez que la autodisolución de la Cámara de Representantes, o bien la disolución de dicha Cámara a la vez que la dimisión de la Presidencia del Gobierno, a fin de que sea el cuerpo electoral quien, como titular del «poder preservador» —no de notables vitalicios como el que propuso Constant— resuelva el problema con nuevas elecciones legislativas y presidenciales. El conflicto entre el judicial y el ejecutivo, que puede plantearse respecto del Presupuesto de la Administración de Justicia, en el caso de que no sea aprobado por el Tribunal de Cuentas, lo resuelve la Cámara de Representantes en el debate y votación de la Ley General de Presupuestos del Estado.

Finalmente, el necesario principio de intermediación en la

oposición ontológica entre Sociedad y Estado, lo realiza la sociedad política y lo culmina la Presidencia del Consejo de Legislación, en tanto que órgano canalizador de toda iniciativa legislativa, incluso la del poder ejecutivo, y ser además el único juzgador de la existencia real de motivos de urgencia para autorizar al gobierno, caso por caso, a dictar Decretos-Leyes.

El primer propósito de esta Teoría Pura, definir en términos científicos las instituciones de la República Constitucional, está cumplido en lo esencial. Otros investigadores, leales al supuesto de que el único principio constituyente es la libertad política, y de que sólo la democracia formal garantiza la vigencia permanente de este principio, desarrollarán y completarán el sistema de poder definido en esta obra de fundamentos. La segunda motivación, dotar a los pueblos europeos de un esquema de acción para transformar el Estado de Partidos en República Constitucional, justifica la inclusión de una filosofía de la acción adecuada. La opinión europea no conoce los orígenes de la partidocracia, en pueblos ocupados por el ejército de la potencia vencedera (EE. UU.), ni los fundamentos irracionales, orgánicamente oligárquicos, del Estado de Partidos.

La finalidad de esta obra no se completaría sin un esquema de acción colectiva para lograr en algún país europeo (Islandia, Irlanda, Grecia, España, Portugal, Italia) la apertura de un período de libertad constituyente que permita elegir, en referendum no plebiscitario, el sistema electoral mayoritario a doble vuelta, y una de las tres opciones sobre la forma de Estado y de Gobierno (creadora, reaccionaria o conservadora) que existen siempre en toda sociedad plural. Ninguna alternativa constitucional puede ser excluida sin atentar contra la libertad política constituyente.

La sociedad gobernada debe conocer lo que es libertad política, democracia formal y República Constitucional, para conseguir la apertura de un período de libertad constituyente, si un acontecimiento precipita la ocasión propicia, o si un movimiento ciudadano adquiere potencia para iniciar la acción liberadora con la parte más inteligente de la sociedad profesional y trabajadora, la juventud universitaria y los jubilados en plena madurez de sus vidas. Los riesgos los crea la impaciencia y el activismo. Mejor una batalla aplazada que perdida. En todo caso, la *Teoría Pura de la República*, que no es la República Pura soñada por Jefferson, puede

ser base de partida para reivindicar la libertad de pensamiento, contra la negación de la política por el consenso, y un principio de acción colectiva de la libertad política. Como sucede con todas las idealidades, la meta no une tanto como el camino separa. En la ciencia política, la verdad es la libertad colectiva. La unidad irreductible de la representación está en la mónada electoral. La acción legislativa pertenece a la Nación. La acción ejecutiva al Estado. La separación de poderes refleja con naturalidad la oposición ontológica entre Sociedad y Estado. El necesario principio de intermediación no lo puede encarnar la Justicia, que debe ser autónoma para devenir independiente.

Si se encuentra en esta obra algo nuevo y grande que se pueda esperar de la libertad política, en una sociedad hedonista conformada por el cinismo y la corrupción del Estado de Partidos; si el lector recibe la impresión de ver reflejados en ella sus propios sentimientos, valores o pensamientos; si presiente la necesidad de una acción liberadora de la sociedad civil, con la misma intensidad de la llamada a su vocación profesional; si las propuestas de acción colectiva, aquí insinuadas, le incitan a confiar más en sí mismo y en los demás, sentiré la alegría de los verdaderos autores: ver confirmada la utilidad social de sus creaciones, saberse vehículos de progreso cultural y tener el privilegio de entregar sus ideas a quienes las compartan. Espero, sin embargo, no seguir la suerte de los inventores en la dinastía manchú, donde dar a conocer un descubrimiento estaba prohibido bajo pena de muerte. Ahora basta con el petalismo social, ostracismo siciliano.

«El hombre no ha nacido para resolver los problemas del mundo, sino para buscar donde el problema comienza a fin de mantenerse en los límites de la inteligibilidad» (Goethe, *Conversaciones con Eckermann,*
1510-1825)
. Una idea alcanza categoría de clásica cuando, siendo actual, circula como anónima o propia de quien la reformula con originalidad de expresión. Más que un estilo, lo clásico es la forma delicada de expresar la verdad y belleza de valores eternos. Lo moderno implica la reconquista de la parte de la tradición proyectada al futuro, es decir, un continuo renacimiento y renovación vital de la genuina lealtad generacional a la especie

humana. Una revolución inteligible y realizable de la Libertad política colectiva.

ÍNDICE DE NOMBRES

(Libros segundo y tercero)[*]



ANTONIO GARCÍA-TREVIJANO FORTE (Granada, 18 de julio de 1927) es un político y pensador español de ideología republicana, casado y con dos hijos. Fue profesor de Derecho mercantil en la Universidad de Granada y notario.

Republicano convencido desde su juventud (su padre, registrador de la propiedad, ya era republicano del grupo de Fernández de los Ríos), fue uno de los protagonistas más relevantes en la oposición a la dictadura de Francisco Franco.

Ya en 1967, fue el principal organizador de la reunión clandestina de Comisiones Obreras en la fábrica de Medias Vilma (Plaza de Castilla) que preparó la huelga de octubre de 1967.

En marzo de 1968, fue organizador del debate en el Hotel Meliá, ante dos mil personas, sobre El desafío americano de Servan-Schreiber, convirtiéndolo en manifestación de la libertad contra la dictadura y en conato de la rebelión de la juventud que dos meses después estallaría en París («Mayo del 68»). El mismo año ayudó a organizar y dirigir la independencia de Guinea Ecuatorial, para la que redactó una constitución democrática, que no llegó a entrar en vigor porque el gobierno de Franco impuso la constitución redactada por Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón, con la que

Francisco Macías Nguema se proclamó Presidente vitalicio.

En 1974 organizó en París los encuentros de Don Juan de Borbón con los grupos republicanos y Ruedo Ibérico, donde manifestó su rechazo del nombramiento de Juan Carlos como sucesor. Ese mismo año fue organizador y Coordinador de la Junta Democrática de España, redactando todos sus manifiestos y fundando un centenar de Juntas locales y sectoriales por toda España. Dio el discurso de presentación de la Junta al Parlamento Europeo en Estrasburgo. En 1976 organizó la fusión de la Junta Democrática de España y la Plataforma de Convergencia (Platajunta), de la que también fue coordinador.

Notas

[*] Las páginas corresponden a la edición en papel de Ed. el buey mudo. < <